

فكر عربي معاصر

إشكالية المجمع
في الفكر العربي المعاصر

عبد الإله بلقزيز



إرشاد كاليّة المجمع في الفكر العربي المعاصر

عبد الإله بلقزيز

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

تمهيد

يحرك هذا الكتاب هم رئيسي هو تحليل ونقد الكيفية التي تأسست بها بعض موضوعات الفكر السياسي العربي المعاصر، والتي أثّرت (= الكيفية) في محتواه المعرفي وفي أبعاده الايديولوجية، أي في قيمته النظرية، وفي أهدافه الاجتماعية والسياسية. هذا الهم ذو طبيعة معرفية. وقد تكوّن في سياق ملاحظة ظاهرة - غلبة الايديولوجي (بالمعنى السلبي) في بناء الافكار والتصورات على جملة القضايا التي طرحت وتُطرح على الوعي العربي المعاصر، وفي الحوار - حولها - بين مختلف التيارات الفاعلة في المجال الفكري العربي. كما حاول (نعني الكتاب) الكشف عن مختلف السياقات السياسية التي قضت بهيمنة الطابع الايديولوجي في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، وتحويل المعرفة إلى مجال للمزايدات بين الاطراف الفكرية المتناظرة.

لكن هذا الكتاب محكوم، ايضاً بهم ايديولوجي: البحث عن قواعد جديدة للصراع الفكري، تنأى بهذا الصراع عن ساحة العنف، والارهاب، وشقاء الوعي، والتجريح الذاتي المرّضي...، وكل صنوف العاهات «الفكرية» التي تتناسل من بعضها. وقد تكوّن - بدوره - من ملاحظة انهيار القواعد القيمية في الحوار بين شركاء الساحة الفكرية؛ وتصاعد نزعات التكفير، والتأثيم، والتخويف، والتجهيل، والنبد، والانتكار المتبادل، واعداد حق الرأي والاختلاف.

إن الدفاع عن «حرمة» المعرفة ليس ادعاءً نظرياً أجوف ينكر على

الايديولوجيا شرعية استيطان القول الفكري أو جزءاً منه. لكنه دفاع عن الموضوعية، والتاريخية، والنسبية، وروح النقد: وهي شروط وفروض الفكر الصحيح. والبحث عن قواعد ايديولوجية للمناظرة ليس معناه التنازل المعرفي عن حق قول «الحقيقة»، وإنما تنظيم هذا القول حتى لا ينزح إلى نفي نقيضه من خلال تكريس مطلقته المزعومة. وهي معادلة نزعم أنها غير بسيطة. وإنما حاولناها - في سياق انتساب صريح لمحاولات أسبق - بكل المحاذير وفي الحدود الممكنة.

* * *

إن مناسبة التفكير في نمط اشتغال الخطاب العربي المعاصر، وكيفية انتاجه المعرفة، كانت - تحديداً - العلاقة التي أنشأها هذا الخطاب مع أطره المرجعية، وهي - في التحديد الأخير - النظام الفكري التقليدي الموروث، والنظام الفكري الحديث الوافد. لم تكن هذه العلاقة - دوماً - صحيحة، بل كانت، في معظم الأحيان، مختلة التوازن. ويرجع ذلك - أساساً - إلى ظروف انتاج الخطاب نفسه. وقليلة هي اللحظات الفكرية التي جنح فيها الخطاب العربي المعاصر إلى تجاوز ثنائياته الاشكالية وأزواجه المفهومية الحادة - المتعارضة - إلى صيغ لهذا التركيب تعترف بالتاريخ والوقائع أكثر مما تعترف بالمصادر (= المرجعية) و«صفائها» النظري. إلا أن هذه اللحظات، التي يستعرضها الكتاب، تشكل - على قلتها - أهم الاجابات الفكرية التي قدّمها الفكر العربي المعاصر على اشكالية المرجع فيه. ونحن نزعم أن هذه اللحظات قادرة على الاستمرار في أداء وظيفتها كنقط ارتكاز لكل محاولة - حاضرة أو مستقبلية - لإعادة بناء علاقة هذا الفكر بمراجعته بناءً تاريخياً صحيحاً.

عبد الإله بلقزيز
الرباط

الفصل الأول

I - اشكالية المرجع:

في الأصول

1 - الخطاب النهضوي والإطار المرجعية

مقدمة:

إن تحقيق الفكر السياسي العربي وبناء رؤية تركيبية لتاريخه ليس شأنًا يسيرًا. ولا يبدو، على الرغم من الاهتمام المتزايد بهذا الموضوع، أن الخوض في مشكلاته قد استقر على حصيلته نظرية تدعو إلى الارتياح العلمي. ليس لأن في الاهتمام به تقصيراً أو نادرة، وهو ما ليس صحيحاً على كل حال، وإنما لأن الوجهة النظرية التي سلكتها معظم المقاربات الفكرية للموضوع، غالباً ما أخطأت الهدف المطلوب: الرؤية التركيبية، وانسأقت وراء التفاصيل مخلّقة، في النهاية، رؤى جزئية - سطحية في الغالب - أو تاريخية (بالمعنى الكرونولوجي)، أو سياسوية اختزالية تردّ الخطاب الفكري إلى تعبيراته الحزبية!

إلا أن التعميم في هذا الباب قد يكون مجحفاً في حق «كثيرين» أنتجوا نصوصاً متميزة نحت منحى تركيبياً شمولياً⁽¹⁾. لذلك نسارع إلى القبول - استدراكاً - بأن هذا الحكم إذا كان يصدق على المجموع، فهو لا يصدق - منطقياً وعملياً - على أفراده. وإلى هذا فهو

(1) تنوه هنا بصورة خاصة، دون أن تكون حصرية، بمساهمات عبد الله العروي، وبرهان غليلين، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وسهيل القش، ووضاح شراره، وعزيز العظمة، وعلي أومليل وغيرهم...

يهتم لا بالاستثناء وإنما بالقاعدة، على اعتبار أن الحصيلة الاجمالية للبحث النظري في هذا المجال هي العادة التي يهمن التفكير فيها بمقدار ما تسمح للمرء - من جهتها - بأن يأخذ فكرة متكاملة، نسبياً، عن وضع البحث النظري في حقل الفكر السياسي العربي، دون أن يكون الانتباه إلى حالته الصحية عند البعض مدعاة لإغفال إخفاقه العلمي المستهتر لدى القطاع الأعظم من المشتغلين فيه (= الحقل).

وغني عن البيان أن الفكر العربي ما يزال - إلى الآن - لم يُنتج نظرية في علم السياسة (بالمعنى الأكاديمي الدقيق)⁽²⁾. أي نظاماً مفهوماً متمتعاً بقدر من التماسك والاستقرار الدلالي النظري^(*). الأمر الذي يزيد من تعقيد المسألة وينقلها إلى مستوى إشكالي أعلى: مستوى العلاقة بين الفكر السياسي العربي وبين الواقع التاريخي والسياسي من حيث هي العلاقة التي تؤسس وتتيح قيام علاقة نظرية سليمة بين هذا الفكر وبين تاريخه الذي يروم قراءته وتحقيقه^(**). إذ

(2) لا نعرف من مجهود جدي وجاد، على هذا الصعيد، إلا ما قام به المفكر الراحل مهدي عامل خاصة في كتابه «مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني»، وتحديد الجزء الأول من الكتاب: «في التناقض». [وليس يضير الكتاب - الذي صدر قبل 19 سنة - ولا صاحبه، الذي رحل عنا قبل عامين ونصف، أن يكون واقعاً تحت تأثير أطروحات نيكوس بولانتزاس، لأن هذا الأخير قدم المساهمة العلمية الأكثر خصوبة وثراء وجدلاً بناءً في حقل النظرية السياسية منذ الستينات إلى وفاته قبل ثمانية أعوام. وهي مساهمة ترقى - في معطياتها النظرية - إلى مستوى ما قدمه كلاسيكيو الفكر السياسي المعاصر (ماكس فيبر، اتونيو غرامشي...)]. ويمكننا أن نضيف إلى هذا المجهود مجهوداً استعراضياً تركيبياً للعروي صدر قبل سنوات قليلة هو كتابه «مفهوم الدولة».

(*) عدم وجود هذا الاستقرار الدلالي النظري هو ما يحدث تلك الميوعة المحوطة في استعمال وتصريف المفاهيم في الفكر السياسي العربي، وذلك الخلط الشديد بين معانيها وحدودها الدلالية. من أمثلة ذلك: الخلط بين مفاهيم الدولة والسلطة والحكم، وبين السلطة والنظام السياسي، وبين الطبقة والفئة والشريحة والنخبة، وبين الأجهزة والمؤسسات، وبين حقل البنيات وحقل الممارسات.

(**) سيلاحظ في هذه الفقرة أننا نعتبر تحقيق الفكر السياسي العربي شأناً مرتبطاً بنشاط

كيف يكون على الفكر السياسي العربي المعاصر أن يقرأ تاريخه الحديث، المشتبك مع معضلات الدولة والسلطة، والشرعية، وصراع الطبقات، والحزب، والانتلجنسيا، والاستبداد والديمقراطية، والبيروقراطية... الخ، وهو لم يُنتج نسقاً نظرياً يحدّد فيه ويعرّف هذه الموضوعات وينطلق منه في تلك القراءة؛ وفيما هو لا يزال يعيش على نظم مرجعية لم يبتّ في مدى ملائمة معظم معطياتها المعرفية والمفهومية لقراءة المسألة السياسية في العالم العربي؟... هكذا يحكم هذا الغياب للنظرية السياسية بأن يظل فكرنا السياسي - وهو يشتغل على نصوص لا على واقع (الشيء الذي يجعله يعيد انتاج نفسه في هذه الدورة الرتيبة!) - قاصراً عن الاستجابة المعرفية لتحدي الموضوع.

لا نريد، بهذه الإشارة، أن نخلط بين الموضوعين (على تداخلهما)، لكننا أقدمنا عليها بهدف تعيين وجه الاستعصاء والثغرة البنيوية في قراءة الفكر السياسي العربي لتاريخه وتحقيقه له، تلك التي تحول دون امتلاك رؤية تركيبية عنه. ومع ذلك، يبقى للعزل المنهجي دوره هنا - دون أن يكون خياراً بديلاً - خصوصاً إذا كان يسمح لنا - على صعيد النصوص طبعاً - بتخطي حدود القراءة الجزئية أو التاريخية أو الساسيوية، نحو انتاج قراءة أكثر شمولاً وتركيباً.

المسألة منهجياً:

نعبّر عن المعضلة النظرية الأساسية التي يثيرها تحقيق الفكر السياسي العربي بالسؤال التالي: ما المعيار الذي ينبغي اللجوء إليه لإنتاج قراءة تركيبية لهذا الفكر؟ والمعيار هنا يقصد به القاعدة

الفكر السياسي ذاته. وما القراءة النظرية المجردة لتاريخ ذلك الفكر غير صيغة لعمل الفكر السياسي على مادة هي تاريخه. ولكننا - في اعتقادنا - الصيغة الصحيحة، كلما أمكنها أن «تمزج» التجريد بالمقاربة التاريخية والسوسيولوجية - الثقافية، لكي تتحرر من محض النظر الابستمولوجي البارد.

النظرية التي تسمح لا بتصنيف الفكر السياسي العربي إلى خطابات، وقراءة مسار تطورها ضمن العملية التاريخية المتحققة⁽³⁾ فحسب، وبإغفال تام للصعيد النظري المعرفي لهذا الفكر. بل أيضاً بتخطي هذا التصنيف - دون إلغائه - إلى انتاج معرفة بالإشكالية العامة التي تتحرك فيها تلك الخطابات. والتي هي (= الإشكالية) مبدأ تحديدها النظري، ومبدأ تفسير جوانب عديدة من وضعها داخل حلبة صراع الافكار.

إنتاج هذه الاشكالية، أو انتاج معرفتها يقتضي التحرر نسبياً من القيود التي يفرضها الاختيار الموضوعاتي في الكتابة، والذي لا يسمح لنا بالتعرّف إلّا على صعيد فرعي (قطاعي) من نشاط الفكر، هو شكل عمل الفكر على - وفي - موضوعة محددة. أي أنه لا يتيح معرفة أكثر من جانب جزئي من جوانب مخضم الإشكالية، ونشاطها - إن جازت العبارة -... وهو (نعني الاختيار ذاك)، وإن كان خطوة نظرية ضرورية وحاسمة للكشف عن موضوعات الفكر وقطاعات اشتغاله، بل وربما التأريخ له في عمله على الموضوعة الواحدة⁽⁴⁾، فهو لا يفيدنا كبير إفادة في معرفة الاسس والمبادئ النظرية التي يصدر عنها الفكر في تحركه في هذه المجالات أو في عمله على تلك الموضوعات.

وبالقدر نفسه، لا تبدو لنا المقاربة البنائية قادرة - لوحدها - على تحقيق ذلك التناول التركيبي للموضوع. ولعل أعظم ثغراتها يكمن في تعاملها مع الافكار كما لو أنها كائنات مجردة عن حركة التاريخ، مستقلة بذاتها، وتجد مبدأ تفسيرها في ذاتها. ومع أن للفكر

(3) هذا ما قام به سهيل القش، على سبيل المثال، في كتابه: «... في البدء كانت الممانعة». دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980.

(4) كما فعل ذلك بنجاح فائق علي أوميل في: «الاصلاحية العربية والدولة الوطنية». المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء. دار التنوير - بيروت. الطبعة الأولى، 1985.

استقلاليته النسبية عن عالم الوقائع والأحداث، وله تاريخيته الخاصة وزمنه النظري المميز، إلا أن ذلك كله لا يعني - بحال - أن علاقة الفكر بالحركة الخارجية الموضوعية علاقة انقطاع، وإنما يعني أن هذه العلاقة - وهي معقدة - لا تتشكل في صورة استقلال نسبي لحركة الفكر إلا في سياق علاقة التحدد *Détermination* التي تربط النظري بالاجتماعي⁽⁵⁾ وتؤسس الأول على الثاني، لتفسح المجال أمام عملية انبناء ذاتي (بنوي) للأفكار. وهو ما يعني بأنها علاقة تحديد متبادل يتحقق فيها الزمن النظري للفكر في سياق الزمن التاريخي (الاجتماعي) الذي يمثل الفكر صعيداً منه. وإلى هذا، فإن هذه القراءة (البنوية)، الحديثة في التأليف العربي⁽⁶⁾، لا تذهب في تماسكها المنهجي بعيداً، إذ كثيراً ما تلجأ - هي الأخرى - إلى نمط من التصنيف القطاعي للفكر، مخلفة - بذلك - بمقدماتها الابيستيمولوجية⁽⁷⁾.

يتعلق الأمر إذن، في ما نروم التأكيد عليه، لا برفض تصنيف الفكر السياسي العربي إلى خطابات، ومتابعة لحظات وأنماط صلتها بالواقع السياسي؛ ولا برفض منهج النظر إليه من زاوية اشتغاله على موضوعات محددة مستقلة عن أخرى؛ ولا برفض منحى البحث

(5) يمكن الرجوع إلى سبيل الكتابات الاتوسيمية النظرية حول العلاقة بين حركة الفكر وحركة الواقع خاصة:

«Lire le Capital» Maspero. Paris, 1975. Tome I. p 38 et Sui.

(6) يمثل محمد عابد الجابري أحد روادها عربياً كما نجد ذلك (في ما يتصل بموضوعنا) في الخطاب العربي المعاصر، وبصورة أخص وأوضح في «نقد العقل العربي». على أنها قراءة عرفت قبل الأستاذ الجابري - في التأليف العربي - بحوالى عقد من السنوات، وبحصانة سوسيولوجية أكثر مع وضاح شراره بصورة خاصة.

(7) نجد مثلاً لهذا في «الخطاب العربي المعاصر» لمحمد عابد الجابري. فتصنيفه الفكر العربي إلى خطابات: نهضوي، سياسي، قومي، فلسفي، أفقده وحدته الاشكالية، بل هو غيها كإشكالية. فمثلاً، ليس الخطاب السياسي أو القومي خطاباً نهضوياً في «الجوهر». ليس يتحدد - ابيستيمولوجياً - بذات الأسس التي يتحدد بها خطاب النهضة؟ وهذا نفسه ما أشار إليه الجابري غرضاً في أمكن متفرقة من الكتاب دون أن يلتزمه اجرائياً.

المعرف (الابستمولوجي) في كيانه النظري الداخلي ومبادئه المؤسسة. بل هو يتعلق بمحاولة تجاوز للحدود التي تقيّمها مناهج النظر هذه بين بعضها البعض، وأساساً بمحاولة تأليف بينها - أو بين إمكانياتها النظرية - توصلاً إلى ابداع قراءة نظرية تركييبية⁽⁸⁾ متداخلة العناصر والاختيارات المنهجية. قراءة تستطيع انتاج معرفة متعددة عن الموضوع: الفكر العربي، سواء في أليته المعرفية الداخلية، أو في أنماط اشتغاله، أو في علاقته بالواقع الخارجي الذي يقاربه.

إن الاشكالية التي يتحرك في مدارها فكر ما ليس قوامها «ميتافيزيقا معرفية» - إن جازت العبارة - أو هوية معرفية ثابتة، عصبية على التحول، وتقع خارج شروط التاريخ: موضوعها. إن التاريخ هو - بالأحرى - الذي يصنعها على تلك الهيئة. ومع أن تطورها فيه - أو في اشتباكها النظري مع الأسئلة والمشكلات التي يطرحها - لا ينفي تمتعها بقدر عظيم من التماسك الداخلي والوحدة النظرية المستقرة نسبياً، وهذا هو مبدأ تسميتها بالإشكالية. إلا أن ذلك التطور النظري الخاص بها، المستقل نسبياً عن الحركة «الخارجية» للتاريخ، يظل مفهوماً في سياق ارتباطها بذلك التاريخ: موضوعها. فاستقلالها النسبي عنه، إنما هو الشكل الخاص بفاعلية

(8) مثل هذا النمط من الدرس والنظر كان قد بداه عبد الله العروي قبل عشرين عاماً، وتحديداً في «الابستمولوجية العربية المعاصرة». لهذا لم يكن غريباً أن «تخرج» جميع أنماط الدرس المنهجي، المتداولة حالياً في التأليف العربي، من مصطف العروي وكتابه. فإذا كان «السوسيلوجي» يجد قواعد لعبته المنهجية في ما يسميه العروي بطريقة «النقد الابستمولوجي» التي يعتمد عليها، فإن «الابستمولوجي» العربي يجد في العرض الاشكالي عند العروي بعض مبادئ النظر المعرفي التي يؤخذ بها الآن. وقد قمنا الإشارة على حالتين معرفيتين فقط هما: سوسيلوجيا المعرفة، والدرس الابستمولوجي البنوي لأنهما الأكثر تداولاً واصطراعاً في الفكر العربي الآن. أما الاختيار التجريبي، والاختيار الوضعي، فقد استبعدنا الإشارة إليهما لهشاشة مرتكزاتهما ولشحوب تأثيرهما المعرفي الآن. ويمكن مراجعة نقد العروي لهما - حين كنا سائدين - في كتابه:

L'idéologie arabe contemporaine» Maspero. Paris. 1982. p 5-7.

الفكر في التاريخ، أي هو تعبير عن الأثر الذي تُحدثه الممارسة الفكرية في الواقع الذي تقرأه وتمارس تدخلها فيه عبر تلك العلاقة المعقدة بين الفكر والواقع، والتي ينتقل فيها التحديد بين الصعيد السياسي والصعيد الايديولوجي انتقالاً تضافرياً.

ولأن عمل الفكر على موضوعات بعينها يعني - بدرجة أولى - شكل تمظهر الإشكالية (= اشكالية ذلك الفكر) في مجال من مجالات النشاط النظري المختلفة، فإن المطلوب هو الارتفاع بالدرس التحليلي إلى مستوى ضبط القوانين النظرية النازمة لعمل الفكر هذا. ففي معرفة المبادئ الموجهة لعمل الفكر والأسس النازمة له معرفياً، معرفة - أيضاً - بحدود تدخله في موضوعاته. الأمر الذي قد يكون من شأنه منح الأحكام النقدية على الأفكار بعض المناعة والحصانة العلمية من الشطط الايديولوجي.

ونحن نعتقد أن امكانية التركيب هذه تقدمها لنا القراءة النظرية التي تستند إلى علم اجتماع الثقافة، بعد تعديلها إلى ما يجعلها قراءة تنتبه إلى الطبيعة الاشكالية للفكر وإلى وحدته النظرية البنيوية الداخلية، ولا تغفل عنها. وإذا تسمح هذه القراءة بتحقيب أكثر شمولاً وسعة للانتاج النظري، من خلال تخطيها نزعة تحزيب الأفكار وتصنيفها إلى تيارات بهذا المعنى (= القراءة السياسية)؛ وإذا تسمح بالتححرر تماماً من الأفكار المبسطة التي تكونها عن الفكر النزعات التجريبية والتأريخية، التي تكتفي بتلاوة وقائع تطوره ضمن ترسيمة كرونولوجية محددة، فهي - أيضاً وبالقدر نفسه - تتفادى التعامل مع الأفكار بصفتها كائنات معرفية متناسلة من بعضها، بمعزل عن الواقع الذي يحدّد فضاءاتها، ومحكومة بنظم معرفية⁽⁹⁾

(9) أو ابستيمات بالمعنى الذي يعطيه ميشيل فوكو في تحقيقه للثقافة الغربية في كتابه: «Les mots et les choses». مع ملاحظة هامة هي أن فوكو في معظم أبحاثه - سواء حول ميلاد العيادة أو تاريخ الجنون أو تاريخ الجنس أو تاريخ الفكر - لم يغفل البعد

تجد مبدأ تفسير قيامها وتحولها في ذاتها، لتطرح (نقصد المقاربة السوسيولوجية الثقافية) أسئلة الارتباط التكويني بين الممارسات الفكرية والمجتمع والتاريخ⁽¹⁰⁾، بعيداً عن أي نزعة «واقعية» ميكانيكية⁽¹¹⁾. وهي أسئلة تعي (وهذا مما يعصمها من السقوط في هذه النزعة) حدود علاقة الارتباط بينهما، المؤسسة على علاقة الاختلاف النوعي بين الفكري والاجتماعي.

يهيمن في هذا البحث أن نتناول بالتحليل والنقد الخطاب السياسي العربي المعاصر، لا من وجهة تطبيقه ولكن من وجهة تعبيره النظري، على أننا لن نتناوله مباشرة كما يعبر عن نفسه الآن في الكتابة السياسية المعاصرة، بل من خلال مصادره الاشكالية. لذلك سنهتم هنا بتحليل الخطاب النهضوي كخطاب أصل، وكسلطة للتفكير الحاضر ينشد إليها الفكر السياسي العربي الراهن.

موضوعات الفكر السياسي العربي:

من الحقائق المثيرة التي ينطوي عليها الفكر العربي المعاصر، منذ الطهطاوي إلى الآن، هيمنة البعد السياسي فيه؛ أي قيامه على اشكالية صريحة الطابع السياسي حتى في توريثها النظرية الخارجية. فلو طلقنا نبض في الكتابة العربية المعاصرة - الفكرية والاجتماعية

التاريخي، كما يفعل بعض البنيويين العرب الآن، ولم يحصر مجهوده في الدائرة الضيقة والحلقة المفرغة. حول علاقة النص الفوكوي بالتاريخ تمكن مراجعة رأي «ارليت فارغ» في مجلة «Magazine littéraire»، العدد 207، ص 40 - 42.

(10) نعتبر برهان غليون واحداً من أبرز الاسماء الفكرية المعثة لهذا الاختيار النظري والمنهجي في قراءة الفكر العربي. يراجع على الخصوص كتابه «اغتيال العقل» (دار التنوير، بيروت، 1985) و «الوعي الذاتي» منشورات «عيون المقالات» (الدار البيضاء، الطبعة الاولى، 1987، ص 142).

(11) وهو حال الكتابة المادية التاريخية العربية في اتجاهها العام. ومن ممثلي هذه النزعة طيب تيزيني، خاصة (في ما يتعلق بموضوعنا) في كتابه: «من التراث إلى الثورة» دار ابن خلدون، بيروت: حزيران 1976.

والفقهية والأدبية - لوجدنا بأن «الفكرة السياسية تشكل الإطار النظري العام الذي يعمل الفكر العربي المعاصر ويتحرك في دائرته، وذلك أياً كانت الموضوعات التي تناولها سواء تعلق الأمر بالاستعمار أو بالتحرد، بالتجزئة أم بالوحدة، بالظلم أم بالعدل، بالاستبداد أم بالديمقراطية، بالتقدم أم بالتخلف»⁽¹²⁾. وإذا كانت هيمنة المسألة السياسية في الفكر العربي المعاصر ترجع - في ما ترجع إليه - إلى طبيعة الظرفية التاريخية العامة التي نشأ فيها هذا الفكر بصفته فكراً معاصراً: ونعني بها ظرفية التدخل الأجنبي، وما كان لهذا الأخير من أثر حاسم مارسه عليه (= على الفكر) بما دفعه إلى أن يكون مستجيباً للتحدي السياسي الأوروبي بخطاب فكري سياسي مضاد أو متعاه.... وإذا كانت ترجع - أيضاً - إلى جنوح مفكري النهضة وحفدتهم - تحت وطأة التغلغل الأوروبي في البلاد العربية والإسلامية ونتائج الاجتماعية والفكرية والنفسية - إلى الاعتقاد بأن النظام السياسي هو مفتاح⁽¹³⁾ التقدم (التنقي) أو سبب التأخر (الانحطاط).... فإنه ستكون لهذه الهيمنة آثار بليغة في الفكر العربي المعاصر هي ما قد تدعونا الحاجة إلى تناولها بتفصيل في نص آخر.

نعم، إن المتخصص في المتن النهضوي سيعثر لا محالة على فيض في المصطلح السياسي عز نظيره في تاريخ الفكر العربي السابق على حقبة الحديثة. لكنه، وهو يلاحظ ذلك، سينتبه إلى أن هذه الغزارة في الاصطلاح السياسي لم تتشكل على هيئة استعادة فكرية مضخمة للقاموس السياسي والفقه الشرعي التقليدي، سيكتشف أن ليس في الأمر ما يشبه صحوة الوعي السياسي الإسلامي في مواجهة حقبة ما

(12) سعيد بنسعيد: «المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر». المستقبل العربي. العدد 92، أكتوبر 1986. ص 7.

(13) يراجع حول هذه المسألة علي أولملي في «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية»، ص ص 22 - 29.

بعد ابن خلدون التي اتسمت بجمود الفكر السياسي والمصالحة التامة بين الفقه والسلطة. وسيقف - دون شك - على أهمية أن تصبح مفاهيم التمدن والترقي والتنظيمات والقوانين والدستور والديمقراطية والوطن... المفاهيم التي يجري تداولها لدى النخب الفكرية، فيما تخفي أو تكاد مفاهيم النظام الفكري السياسي الشرعي والاجتماعي من قبيل مفاهيم: العمران والخلافة والسياسة الشرعية والسياسة العقلية والشورى والملة وغيرها. سيكتشف - إذن - أن ثمة إزاحة صريحة للسلطة (على الأقل الاصطلاحية) التي كانت لكتابات الفقهاء والماوردي وابن خلدون وغيرهم، وحضوراً لنظام مفهومي جديد. ولن يكون بوسعهم - إزاء ذلك كله - إلا أن يعترف بأن شكلاً ما من أشكال الانقطاع حصل في الفكر العربي وشطر تاريخه شطرين.

والحقيقة أن الصورة هذه التي يكوّنها المتفحص ذاك صحيحة إلى حد بعيد. فقد حصل فعلاً ما يشبه ذلك الانقطاع الحادّ في مسار الفكر العربي. وهو الانقطاع الذي بات محكوماً على الفكر العربي فيه بأن لا يستمرّ مرتكزاً إلى ذات القواعد التي كانت تنظّم عمله. ويمكننا أن نرد - بسرعة - هذا الواقع الناشئ في الفضاء الفكري العربي إلى جملة من العوامل. يتعلق الأول منها بالحملة الأوروبية (الفرنسية) على مصر، وبداية تكوّن وقائع من الاختراق الاقتصادي والسياسي والثقافي (الارساليات) للولايات العثمانية في المشرق العربي على الخصوص. وهو ما كان من نتائجه اصطدام الثقافة العربية (والمدنية العربية) بالمنظومة الأوروبية الوافدة، وما ولّده الصدام ذلك من نتائج اجتماعية وفكرية ونفسية عديدة على المثقف العربي. ويتعلق الثاني بانتقال هذا المثقف إلى اكتشاف أوروبا في موطنها دون وسائط، والاحتكاك المباشر بمنظوماتها وهي متحققة في ممارسات ومؤسسات.

أما قصة الحملة الفرنسية على مصر فلم تعد مجهولة، إذ رواها

جيداً رجال أمثال الجبرتي. ولم تعد مجهولة أيضاً النتائج السياسية الكبرى التي أطلقتها على صعيد مصر أولاً، ثم على صعيد مصر والشام في مرحلة ثانية مع تمديد مشروع ابراهيم باشا، وتناغمه مع المشروع الشهابي لبشير الثاني في لبنان. ولعل ما لا يزال مجهولاً بصورة خاصة الآثار الفكرية لتلك الحملة. ولا تكفي، في هذا المجال، الإشارة إلى البنى التحتية الثقافية التي أرساها بونابارت (المطابع)، ولا الشذرات الفكرية المفتحة لرجال أمثال حسن العطار (أستاذ الطهطاوي) التي كان لها تأثيرها وصداها بكل تأكيد، ولكن ضمن حدود ضيقة. ما ينبغي الكشف عنه هو الآثار الفكرية الفعلية غير الظاهرة لتلك الحملة والتي تركت بصماتها في مصر والفكر العربي في مصر بصورة عميقة. ولعل إهمال الحلقة الفرنسية في تاريخ مصر والفكر العربي، والتركيز على الحقبة الليبرالية الانجليزية (وهي ثغرة كبيرة جداً) يفسر بالسلطة التي ما يزال يمارسها على الفكر العربي أحد مصادر تأريخه: ونعني بذلك كتاب⁽¹⁴⁾ البرت حوراني (الفكر العربي في عصر النهضة). وهي سلطة تمارس قلباً لحقائق كبرى في الفكر العربي الحديث لتثبت معطيات أخرى قد لا تكون لها الأهمية ذاتها^(*)...

كما لم تعد مجهولة الحملات الفكرية الأخرى المنظمة التي قامت بها الدول الأوروبية عبر ارسالياتها المسيحية في سوريا ولبنان تجاه الأقليات المسيحية بخاصة لفصلها عن محيطها التاريخي والثقافي، واستخدامها كمطية في الصراع ضد الدولة العثمانية؛ أو تلك التي ليست إما لبوساً «علمياً» وارتبطت مباشرة بالسوفادات الأجنبية ذات

(14) هذا أيضاً رأي رضوان السيد في دراسته عن «الليبرالية وإمكانها في الوطن العربي». مجلة منبر الحوار (المنسا). العدد 4. السنة الأولى. شتاء 1986. ص 19.

(*) كثيرون لا يتساءلون لماذا تتبنى مصر القانون الفرنسي. ولماذا يشكل النموذج الاجتماعي والقيمي الفرنسي نموذج أرسنوقراطيتها قبل ثورة 1952. ولماذا يستمر انجذاب الفكر المصري إلى القيم الفكرية الفرنسية رغم عقود من الاحتلال البريطاني!

الاهداف السياسية، أو لبوساً «إنسانياً» كما هو حال الجمعيات الماسونية التي انتشرت في سوريا⁽¹⁵⁾ في القرن الماضي.

أما انتقال المثقف العربي إلى الغرب، وهو المظهر الثاني لذلك الصدام والتأثير الذي أعقبه، فقد كان له الدور الأعظم في رسم - وربما في تكريس - صورة محدّدة عن أوروبا والمعاصرة والعلم، وصورة أخرى - بالمقابل - عن الذات والتاريخ الماضي. ذلك أنه إذا كان «الآخر» يفرض عليك نموذجاً في موطنك، مستفيداً من امتياز القوة التي يمثل والضغط الذي يمارس؛ فإن الأمر يختلف - إلى حد كبير - في بلاده. فهو على الأقل لا يمارس الضغط المادي هنا، وكل ما يمكن أن يقوم به هو أن يعرض بصورة طبيعية وحيوية نموذج حياته وفكره. لذلك يبدو المثقف العربي مأخوذاً هنا أكثر بنموذجه، وتبدأ ترتفع - لأول مرة - عقدة الأجنبي التي كوّنّها عنه في بلده الأصلي، وفي محيط إسلامي معادٍ للآخر، لتتشكل معها الملامح الأولى لمعادلة حاسمة في تعريف ذلك «الآخر»: أنه استعمار في بلادنا⁽¹⁶⁾، ولكنه حضارة وتقدّم وحرية وعقل في موطنه وفي نموذج حياته؛ ليبدأ، بعد ذلك، لون من ألوان «الحوار» معه. حوار سيكون على المثقف العربي أن يستمع فيه أولاً إلى خطاب «الآخر» قبل أن ينشئ عليه رداً من مدونته الإسلامية... ثم قبل أن يحمل ذلك الخطاب إلى الجسم الاجتماعي والثقافي المحلي، ليتحول - هو - إلى وسيط من نوع جديد، بين الأجنبي وبين الأهالي.

(15) حول تاريخ الجمعيات السرية الماسونية ونشاطها وأفكارها وأهدافها (وخصوصاً الممثل السوري العربي) يراجع الكتاب القيم لعبد الحليم الياس الخوري: «الماسونية: ذلك العالم المجهول» وخصوصاً الصفحات من 53 إلى 111. منشورات دار العلم للجميع. بيروت. ط 1. 1954.

(16) ومع أنه استعمار، فلم يمنع ذلك من تمييزه عن حملات الاحتلال السابقة في نظر الناس، وتهديداً حملات التدمير والمسخ. لقد نُظر إليه على أنه مغالاً للتنازل وللغزاة الآخرين، يستقر في الأراضي التي يغزوها كي يعمد ويذرع الأرض.

Abdallah Laroui: «L'idéologie arabe contemporaine». p. 16.

سينقل المثقف النهضوي صورة عن أوروبا كما تعرّف عليها في موطنها الأصلي. وهي صورة متعددة العناصر متداخلة الأبعاد بحيث تزيد المثقف اقتناعاً بالفكرة التي يكوّنها عنها. سينقل في هذه الصورة أوروبا (فرنسا) المدنية (الاجتماعية): أي نمط الحياة وتبادل القيم، وطقوس ونظم العمل والأكل، والأخلاق العامة...؛ وأوروبا الأفكار التنويرية التي تبجل الحرية والعقل، وتشيع أفكار التقدم في الفكر وفي المجتمع. ثم أوروبا الثورة ضد الاستبداد، أوروبا الدستور والديمقراطية كما رآها تقاتل في شوارع باريس خلال ثورة 1830 ضد الحكم المطلق. وسينحاز المثقف النهضوي إلى هذه الأوروبية مدافعاً عنها وعن نظمها تلك، التي وإن كانت ليست مستتبطة من الكتب السماوية،⁽¹⁷⁾ إلا أن اقتباسها والاستفادة من تجربة الأوروبيين في تطبيقها من شأنه «نشر المنافع العمومية واكتساب السبق في ميدان التقدمية»⁽¹⁸⁾.

هل هذا مجرد اختيار يُقدّم عليه المثقف النهضوي (الليبرالي المنبهر)، أم هو ترف حضاري يريده هذا المثقف لمجتمعه أو يريده مجتمعه أن يشاركه إيّاه؟ لا يبدو أن الأمر كذلك. والمثقف النهضوي هو أول ما لا يؤخذ بهذه الرغبة في تفكيره. إن الأمر في هذه الترسمة، التي يعرضها في كتابته الأخذ بها في سبيل نهضة مجتمعه، يتعلق بحقائق عصره الذي عاشه وأحكامه القاهرة التي لا مردّ لها ولا قبل لأحد بمقاومتها. وهذه الحقائق التي تفرض نفسها عليه هي التي ستقوده إلى استخلاص نتائج عنها مسجلاً أن «التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع. فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من

(17) رفاة الطهطاوي: مناهج الآليات. الأعمال الكاملة. تحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الجزء الأول. الطبعة الأولى. 1973. ص 517 - 518.

(18) المصدر السابق. ص 441 - 442.

ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»⁽¹⁹⁾.

ومع ذلك، يستمر المثقف النهضوي في ترديد فكرة رئيسية حول شرعية ما يحمله خطابه الذي يقترحه على المجتمع، ومؤداها أن سلوك مسلك الأوروبيين في الإصلاح والأخذ بالتنظيمات ليس أمراً من باب البدعة، بل هو - حكماً - واجب شرعي على المسلمين، لا يتعارض مع شريعتهم، ويمكن اعتباره «من قبيل المصالح المرسلّة والمستجدة»⁽²⁰⁾ التي تفرض نفسها باستمرار. ويزيد المثقف النهضوي امعاناً في التبرير إلى درجة عقد القران بين المنظومة الليبرالية الأوروبية وبين أصول «ها» الإسلامية. ثم نسمعه يقول: «من زاول علم أصول الفقه، وفق ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول باقي الأمم المتقدمة إليها، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات»⁽²¹⁾.

وبعد لحظة ليست قصيرة من هذه السيرة الايديولوجية التبشيرية التي دخل فيها خطاب المثقف النهضوي، سينتقل هذا الأخير إلى طور جديد هو طور تنفيذ حلقات مشروعه التنويري

(19) خير الدين التونسي: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» مطبعة الدولة الحاضرة بتونس. ص 50.

(20) مع زيادة: «معالم على طريق تحديث الفكر العربي» عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. الطبعة الأولى يوليو/ تموز. 1978. ص 203.

(21) رفاة الطوطوي: «المرشد الأمين للبنات والبنين» الأعمال الكاملة. الباب الرابع، الفصل 5. ص 469. أو أيضاً هذا النص الذي يقول فيه أن من «أمن النظر في كتب الفقه الإسلامي ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حيث بَوَّبوا المعاملات الشرعية أبواباً مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة، والمضاربة، والقرض، والمخابرة، والعارية، والصلح، وغير ذلك، ولا شك في أن قوانين المعاملات الأوروبية استنبطت منها...» المصدر السابق. ص 369. التشديد من عندي [ع.ب].

الاستنهازي، وعدم الاكتفاء بمحض التبشير. وستكون مجالات تنفيذ هذا المشروع متعددة: من اللغة، سواء في جانبها التعبيري الجمالي (الذي سيخصب لاحقاً التجربة الأدبية في الشام وفي المهجر) أو في جانبها النظري⁽²²⁾ (الطهطاوي)؛ إلى الفكر، وذلك بتأصيل بعض موضوعات النظر الليبرالي في السياسة، والعقلاني في الاجتماع؛ إلى الحقل السياسي، وذلك بمحاولة الاستفادة من الموقع الحكومي (خير الدين التونسي) لتطبيق الكثير من الإصلاحات وتحقيق التمدن. ولعل ما مكن بعض حلقات هذا المشروع من بعض فرص النجاح والذيع (فكرياً على الأقل)، هو أنها نشأت في كنف السلطة وفي ظل حمايتها. ف وراء كل مثقف نهضوي رجل سلطة واختياراً سياسياً: محمد علي وإبراهيم باشا وإصلاحاتهما وراء الطهطاوي. الإصلاحات العثمانية لعامي 1839 و 1856 وراء جمال الدين الأفغاني. إصلاحات بشير الثاني وراء مثقفي النهضة في لبنان (اليازجي، البستاني...). إصلاحات أحمد الباي وراء خير الدين التونسي... الخ.

ربما كانت موضوعات رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي هي الموضوعات التي تداولها خطاب النهضة طيلة العقود اللاحقة مع بعض التعديل فرضه التبدل الحاصل في مجرى علاقة «الشرق» بـ «الغرب»، وخصوصاً بعد فشل المشروع الإصلاحى لمحمد علي وابنه وفشل «التنظيمات» التي أقدمت على سنّها الدولة العثمانية، ثم احتلال تونس ومصر. لكن هذا المعطى - على أهميته - لن يغيّر كثيراً من طبيعة المشكلات الفكرية التي سيصوغها الفكر العربي في نهاية القرن الماضي، ولا من طبيعة الاشكالية التي سيتحرك في دائرتها. بل ستبقى كما كانت في العقود الفاصلة بين الرحلة الباريسية للطهطاوي وبين اللجوء السياسي والفكري لخير الدين التونسي إلى الآستانة. ما

(22) يراجع مع زيادة في: مدخل لدراسة مصطلحات عصر النهضة السياسية خاصة، مجلة الفكر العربي. العددان 2 و 3.

سيتغير هو درجة حرارة العلاقة ما بين المثقف العربي والفكر الغربي، وتحديدأ يبدو هذا التغير في ظاهرة التنوع المرجعي - الذي أصبح - للفكر العربي في الفترة بين احتلال مصر وتونس وبين سقوط الامبراطورية العثمانية. وسيكون من مظاهره، تشكل تيارات فكرية جديدة كالتيار التطوري - المستند إلى موضوعات داروين وسبنسر - الذي قاده شبلي شميل وسلامة موسى من خلال مجلة «المقتطف». والمدرسة الليبرالية السياسية الفرنسية مع لطفي السيد، والتيار العقلاني الديكارتي مع طه حسين، وغير تلك من تيارات التفكير الليبرالي.

هل كانت الصورة التي رسمها الطهطاوي والتونسي عن أوروبا وتلقفها الليبراليون العرب هي الصورة الوحيدة والسائدة في المتن الفكري النهضوي خلال القرن الماضي ومطالع القرن الحالي؟

لم تكن أوروبا - في المنظور النهضوي العربي - هي دائماً موطن الحرية والعقل والتقدم والإنسان. بل كانت إلى جانب ذلك - وأحياناً دون ذلك - مصدراً من مصادر البربرية الجديدة، ومنبعاً للحقد الديني والمذهبي والحضاري⁽²³⁾. ولم يُخَفِ المثقف الإسلامي، الذي لم يعترف بهزيمة الحضارة العربية والإسلامية أمام أوروبا، والذي لم يسلم بموضوعة الانقطاع التاريخي⁽²⁴⁾، ما كان يخالجه من شعور عميق بأن أوروبا المسيحية لم تكن في ما تفعله إلا منتقمةً لهزائمه القديمة في المشرق العربي، وتستأنف حرباً قديمة اشتعل أوارها في الأرض المقدسة. كما أن يعدم هذا المثقف حججاً وأسانيد تدعم موقفه. ولن ينتظر كثيراً حتى يشهد أحد كبار جنرالات هذه الأوربا «الصليبية» يتشفى - بخسة وضعة ونذالة - أمام قبر صلاح الدين

(23) فكرة كثيراً ما عبّر عنها الأفغاني في كتاباته.

(24) يراجع سهيل القش - مرجع مذكور.

الأيوبي، ويخبره بعودة جيش الصليبيين إلى فلسطين والمشرق. كما
لن يعترف هذا المثقف بكل الدعاوى الاتسعية الغربية حين يتذكر
مأساة العرب المسلمين في فلسطين أيام الصليبيين، أو في الأندلس
بعد سقوط غرناطة، مستفظعاً ما فعلوه، مقارناً إياه بتسامح الإسلام
مع الديانات الأخرى وتعايش الجماعة الإسلامية الكبرى مع
الأقليات الدينية الذمية التي استمر وجودها في المشرق العربي في
الوقت الذي كانت فيه - هي نفسها - موضوع إبادة من طرف
المذاهب الكبرى في أوروبا خلال الحروب الدينية⁽²⁵⁾.

لكن هذا الرفض لحضارة أوروبا، وذاك الاستهجان لسلوكها، لن
يمنع المثقف الإسلامي من أن ينضمّ إلى موجة التساؤل النهضوية
عن الأسباب التي سمحت لأوروبا بالترقي، ودفعت البلاد
الإسلامية - وضمنها العربية - إلى الانحطاط. أي لن يمنعه من أن
يتداول، نظرياً، نفس الموضوعات التي شغلت فكر الليبرالي العربي،
وأن يفكر فيها من نفس المنطلقات النظرية. هل معنى هذا أننا نغتر
في كل الانتاج الفكري النهضوي على أشكالية واحدة؟ نعم بالتأكيد.
فأياً كانت وجهتنا لقراءة نصوص مثقفي النهضة، الذين دافعوا منهم
عن النموذج الحضاري الأوروبي أو الذين هاجموه واستكروه،
وكائنة ما كانت المواقف الاجتماعية والسياسية التي نشأت عن
أطروحاتهم.... فإننا نجد أنفسنا أمام خطاب واحد يدور حول قضية
واحدة. ليست القضية هذه سوى قضية انحطاط «ناء» وتأخر «ناء»
قياساً إلى «الآخر»، أي إلى أوروبا التي أيقظت في الفكر العربي حسّ
المقارنة التاريخية. وليس الخطاب ذاك سوى خطاب إصلاح

(25) كان العروي محقاً في إشارة عابرة - ولكن هلمة - إلى الطبيعة الايديولوجية التي ينطوي
عليها مثلاً إغفال هذا المثقف (= السلفي) للمساءلة المعتزلة على عهد المتوكل الذي قام
بإتلافه السنّي الشهير:

«L'idéologie arabe contemporaine», p. 20-21.

لأحوال «نا». وفي هذا الإصلاح «تنافس المتنافسون» واختلفوا في تحديد مصادره وتعيين رهانه ونموذجه المرجعي: أوروبا أو الإسلام.

مكونات الخطاب السياسي النهضوي:

تظل الاشكالية المركزية في الفكر العربي المعاصر هي إذن اشكالية النهضة بثنائياتها الحادة العديدة والمتعارضة، بينما تظل يؤر الخلاف والاختلاف قائمة في الوسائل والسبل التي يحتاجها الخطاب النهضوي الاصلاحي العربي لتحقيق الترقى والاصلاح والنهضة. فالمثقف النهضوي «الليبرالي» لم ينفك يُلحّ - وهو يستعرض محاسن أوروبا ومواطن السموم فيها - على أن لا سبيل إلى تحصيل الترقى إلا الأخذ بأسباب «التمدن الأوروبي»، أي الأخذ بقيم العقل والعلم، وقواعد الحكم العصرية، والضرب صفحاً عن كل النظم العقلية والمادية والسياسية الموروثة عن تاريخ يبدو كله انحطاط وتقهقر. مثلاً لم ينفك المثقف «السلفي» - وهو يستحضر من الكتب القديمة صورة حضارة عربية إسلامية شامخة ومركزية كونياً - يُلحّ على أن السبيل إلى ذلك الإصلاح هو العودة إلى ما أصلحت به أحوال السلف: إلى الشريعة الإسلامية كما جرى تطبيقها في الصدر الأول من الإسلام، وإلى نقطة من التاريخ لما نزل فيها لحظة القوة والوحدة والصعود هي اللحظة المسيطرة، أي إلى اللحظة التي عاشتها الجماعة الإسلامية مشدودة إلى مرجعيتها الدينية النصية، موحدة عصية على الاختلاف.

ولقد كان لهذا التعارض الفكري بين الخطابين - داخل نفس الاشكالية (اشكالية النهضة) - ترجمة سياسية، أو بالأحرى تعبير في حقل الفكر السياسي. ذلك أن الفكر السياسي العربي تداول، في الواقع ومنذ نشأته قبل قرن ويزيد، قضيتين مركزيّتين: الاستبداد والاستعمار. فالذين انطلقوا، من مثقفي النهضة، من قضية

الاستبداد يحللونها ويقدمون أفكاراً ومبادئ حديثة - سياسية - للتححرر منه، وجدوا أنفسهم - موضوعياً - يتداولون مفاهيم الحرية والوطن والأمة والشورى والدستور الخ...، أي كل المفاهيم التي يقدمها الفكر السياسي الأوروبي الحديث، وتسمح بتوصيف المجتمع الليبرالي والنظام السياسي الليبرالي كما أرست أسسها المادية الثورة الفرنسية الكبرى. أما الذين اهتموا منهم بالخوض في قضية الاستعمار وضغطه على الكيان الإسلامي، فقد لجأ معظمهم إلى مفاهيم كالعصبية والوحدة يلتمس منها ما يؤكد هويته في وجه المصادرة والهضم، رافضاً الإذعان لنظام «الآخر» الفكري، ورافضاً القبول بمسلمة الانقطاع التاريخي (العربي - الإسلامي)، معيداً التأكيد على بعد الاستمراري والتواصل فيه.

ولأن حديث الأولين في الاستبداد كان يأخذهم - حكماً - إلى بناء موقف سلبي صريح من نظام السلطنة العثمانية، وإلى توق حاد إلى تجاوزه إما بالاصلاحات وتقييد السلطة بالدستور، أو بالانفصال عن الرابطة وتأسيس كيان قومي جديد...، فلم يكونوا معنيين - في تفكيرهم وممارستهم - بموضوع الاستعمار أو أخطاره الممكنة. بل إن كثيراً منهم إنساق إلى التفكير والجهر بأنه ضرورة حضارية في مسار التاريخ العربي المعاصر، ليس فقط لأنه يُحدث خللاً في نظام التوازنات الذي يحكم الامبراطورية العثمانية من الداخل؛ أو لأنه يُحدث حركة تفكيك لنزوعها الإدماجي المركزي، ومن ثم يفتح الباب أمام فرز داخلي فيها، ذي طبيعة سياسية وفكرية، على قواعد معاكسة لما أرسته هي من مبادئ ونظم... بل أيضاً لأنه يحمل رياح الانقلاب العاصف في ذلك التاريخ، ويمارس - بحداثه السياسية والاقتصادية والفكرية التي يحمل - وظيفة المهماز للوعي العربي، دافعاً إياه إلى مغادرة مكانه في الزمن الراكد، البطيء والدائري. وهذا ما يفسر اجماع ممثلي الفكرة الليبرالية العربية على التأريخ

للنهضة بالحمة البونابارتية على مصر وما أفرزته - هذه - من نتائج اعتبرت، في تقديرهم، ايجابية بالكامل، ومتناسبة والتقدم (التمدن) الذي عليهم أن يلجوا عالمه. وإذا كان بعضهم (فرح انطون أو سلامة موسى) لم يشرط حداثة العرب بالاستعمار، أو لم ينظر إلى حملة نابليون إلا كحدث تاريخي رمزي لصدام الشرق والغرب (الطهطاوي)، فإن مفكرين آخرين لم يخفوا شعورهم الحاد بأن اقتران التمدن والحداثة بالظاهرة الاستعمارية اقتران طبيعي وضروري، كما لم يخفوا زهوم بحملة بونابرت على مصر التي ذهب طه حسين - مثلاً - إلى حد وصفها بأنها «مباركة»⁽²⁶⁾.

لم ينظر معظم الليبراليون العرب، إذن، إلى الظاهرة الاستعمارية - كتحدي أولاً ثم كواقع ثانياً - بصفتها موضوعاً ذا أولوية حاسمة للتفكير. لذلك تعايش الوعي الليبرالي معها محاولاً استثمار بعض نتائجها السياسية والفكرية على الوضع العثماني. ومن هنا نظرت المطمئنة إلى الاصلاحات التي أجبرت الدولة العثمانية على سنّها تحت وطأة الضغط الأوروبي الاستعماري، وترداده المكرر للمبادئ «التنويرية» التي رفعتها الحملة الأوروبية الفكرية لـ «الدفاع» عن اقلية الشرق، وعلمنة الدولة وفك ارتباطها بالإسلام، ودفع المعارضة اللامركزية والأقلوية لرفع شعارات القومية العربية⁽²⁷⁾ ضد إطار الرابطة العثمانية. وعلى كل حال، كان الفكر الليبرالي العربي مشغولاً بالدفاع عن مبادئ الحرية ضد الاستبداد،

(26) «مستقبل الثقافة في مصر». المجموعة الكاملة. دار الكتاب اللبناني. بيروت. المجلد التاسع. ص 47.

(27) لم ينتبه الوعي الليبرالي العربي إلى زيف الادعاءات القومية التي حملتها أوروبا إلى أبناء الشرق، ولا إلى أهدافها التقسيمية. ففيما دفعت بها في سوريا (وجبل لبنان أساساً) وروّجتها في أوساط الاقلية لتوليد النزعات الانفصالية، قاومتها في مصر بالتدخل العسكري العنيف والحاسم حين حملها - فكرة ومشروعاً سياسياً جنينياً - محمد علي وإبراهيم باشا.

والعقل والعلم ضد الدين، والدولة الوطنية ضد السلطنة، متقاطعا -
وعى ذلك أم لم يعه - مع بعض أهداف الأجنبي في تلك الفترة:
تفكيك الذاتية.

وعلى العكس من هؤلاء، كان حديث المثقفين الإسلاميين
(الأصاليين) في موضوع الخطر الاستعماري يأخذهم - في الأغلب
الأعم - إلى موقف غض الطرف عن مساوئ السلطنة، وما يرتبط
بنظامها السياسي من مشكلات تتعلق بتقنيات الحكم وبالعلاقات
القومية في ما بينها، أو تتعلق بالمبادئ والأطر التي تنظم ممارسات
السلطة فيها، والتي لخصتها - إجمالاً - عبارة الاستبداد. وعلى
الرغم من أن كثيراً منهم تحول إلى موقع النقد الصريح للسلطنة
وللاستبداد (الأفغاني بصورة خاصة)، إلا أن هذا التحول كان
محكوماً، في الحقيقة، بفشل رهاناتهم⁽²⁸⁾ على اصلاح موقفها من
قضايا عديدة (الوحدة الإسلامية، اصلاح شؤون الولايات وتمتعها
باللامركزية...)، ولم يكن ليعني تغييراً فعلياً في استراتيجية خطابهم
كخطاب دعوة إلى مقاومة الأجنبي، إلى إعادة ربط الصلة بإسلام
نموذجي هو السبيل إلى تحقيق الذاتية الإيجابية القادرة على
المشاركة بفعالية في صنع مصيرها الحضاري المعاصر وتقريره. لم
يكن الخطاب الإسلامي السلفي - إذن - معنياً بمشكلة السلطة
(بصورة رئيسية) كما هو الحال بالنسبة إلى الخطاب الليبرالي، بل
كان معنياً - خصوصاً - بمشكلة الكيان الاجتماعي والسياسي. ولم
يكن انعطافه نحو قضية الهوية إلا الممر الفكري الاجباري لتعبئة
المجتمع والنخبة المثقفة لمواجهة أخطار الأجنبي.

خطاب المثقف الليبرالي خطاب نضال داخلي، اجتماعي - سياسي،
في سبيل تحصيل الحرية وضد استبداد السلطان. أما خطاب المثقف

(28) عللنا ذلك في مقال لنا حول «المصيبة في فكر جمال الدين الأفغاني». منير الحوار.
العدد 10. صيف 1988. ص ص 44 - 59.

السلفي فهو خطاب نضال خارجي وطني في سبيل تحصيل استقلال الأرض والإرادة الوطنية ضد احتلال المستعمر⁽²⁹⁾. المثقف السوري - اللبناني الذي التزم الخيار الغربي - أكثر من المثقف المصري⁽²⁹⁾ - بهدف مقاومة الاستبداد العثماني، سيكون أكثر مهادنة للأجنبي. أما المثقف المصري، المتعلق أكثر بسلفه الفكري من المثقف السوري - اللبناني، حفاظاً على لحة الفكر والمجتمع في وجه الخارج، فقد بدأ أكثر مهادنة للسلطان العثماني وأكثر تعايشاً معه. وهو أمر ينطبق أيضاً على الزعامات السياسية⁽³⁰⁾. تعايش الأول مع الأجنبي سيكون الأرضية - التاريخية والنفسية - لمزيد من الألفة مع المنظومة الفكرية الأوروبية. بينما سيكون تعايش الثاني مع السلطان مدخلاً لمزيد من التوغل في الموروث الثقافي. وفي الحالتين معاً، ستزيد السياسة من تحسين شروط المصالحة بين المثقف والمنظومة التي ينهل منها.

هل معنى هذا أن التعارض في الميل نحو المنظومات المختلفة هو تعبير عن علاقة طلاق بين النموذجين الثقافييين العربيين؟

ليس هذا صحيحاً لسببين على الأقل: أولهما أن الإشكالية - كما سلفت الإشارة إلى ذلك - واحدة لديهما معاً. وهي إشكالية صاغها «الأخر» بهذا الشكل أو ذاك، ورسم إطار تناولها للفكر العربي

(*) ليست هذه معادلة قارة، بل وجد هناك في التاريخ العربي المعاصر خطاب ليبرالي وطني كما وجد أيضاً خطاب سلفي مهانن للأجنبي.

(29) Mohammed Arkoun: «La pensée arabe». Presses universitaires de France. 1979. p. 101.

(30) قارن ذلك مع عبد الله العروي في كتابه «مفهوم الدولة». مرجع مذكور. خاصة في هذا النص الذي يقول فيه «ومن المعلوم أن الحركة الوطنية لم تر في دولة التنظيمات مزاياها الإدارية والاقتصادية بقدر ما رأت فيها سلطة الأجنبي المتسلط. صحيح أن بعض الزعماء في الشام تحالفوا مع الغرب ضد السلطان العثماني، وأن بعضهم الآخر في مصر تحالف مع الثاني ضد الأول حسب ما كانت تقتضيه الظروف والأحوال، لكن السلوك الغالب في البلاد العربية التي مرّت بتجربة إصلاحية عميقة كان يتميز بكثير من الحذر تجاه الإدارة الجديدة لأنها كانت مغرنجية أو متفرنجة أي مفصولة عن عادات الأهالي». ص 138، 139.

المعاصر⁽³¹⁾. وثانيهما أن التعبير عنها لم يكن واحداً، بل كان مختلفاً، وغالباً ما أنتج لغتين وصيغتين: تقليدية وعصرية، لأسباب اجتماعية - ثقافية تتعلق بطبيعة التكوين الثقافي للنخب الفكرية. تظل الإشكالية هي هي، إشكالية نهضة والتماس السبيل إلى الإصلاح، فيما يتعدد الرهان الايديولوجي على المنظومات الفكرية التي تُنظر إليها من قبل هذا الفريق أو ذاك بوصفها مصدر اشتقاق المعارف والحلول للمشكلات المطروحة.

ماذا يعني أن تقوم في الفكر العربي وتتحكم به إشكالية محددة هي إشكالية النهضة: إشكالية الأنا والآخر، الذات والتاريخ؟

إنه يعني أمراً جوهرياً هو حدوث انقطاع تام في مسار المدنية العربية الإسلامية التي ما عاد بإمكانها - منذ مطلع القرن الماضي - أن تستأنف مسيرتها دون إعادة النظر في طبيعة حركتها التاريخية، بل وفي النظم التي تحكم تلك الحركة. والشيء نفسه يقال عن الفكر: هذا الذي تخلّى عن سيره الطبيعي وفق انتظامه التقليدي الموروث ليدخل عناصر وتركيبات جديدة في حركته. ولا يتعلق الأمر في هذا الانقطاع الفكري ببروز المثقف الليبرالي العصري العربي كشاهد على نجاح الجراحة الأوروبية للجسم الإسلامي (والعربي) فحسب، بل أيضاً في جنوح المثقف الإسلامي إلى استعارة العديد من عناصر المنظومة الفكرية الأوروبية لأسباب سنتطرق لها في ما بعد. إن في هذا اللقاء - متفاوت - بين المثقفين - حول الصلاحية المعرفية، الكلية أو الجزئية، للمنظومة الفكرية الغربية، ما يفيد بأن ثمة انقطاعاً فعلياً (حتى ولو تم رفض التسليم به من قبل العديد من المثقفين المناضلين ضد الحملة الأوروبية) بين الفكر العربي قبل القرن التاسع عشر

(31) يقول العروي في هذا الصدد: «إن الآخر هو الذي يطرح دائماً المسألة، ويحدد إطار البحث، والفكر العربي المعاصر يحاول في هذا الإطار إيجاد الاجابات».

L'idéologie arabe... p 33; Mohammed Arkoun: «La pensée arabe» p. 98.

والفكر العربي بعد هذا التاريخ. وهو الانقطاع الذي جاء بنتيجة التدخل الأجنبي السياسي - والفكري خاصة - في المجتمع العربي الإسلامي.

ولكي نُخرج حديثنا من التقرير إلى التحليل، لا يكفي أن نقول بأن «صدمة الحداثة» - التي أحدثها الغرب - أنتجت لحظتين فكريتين في الوعي العربي: وعي النخبة المثقفة، هما لحظة التماهي مع «الآخر» والانصهار في ثقافته، ولحظة النكوص إلى تاريخ رمزي. بل ينبغي أن نتساءل عن دلالات ومعاني ذلك كله، ونحاول تحليل العلاقة بين اللحظتين أو استكشاف الأرضية الأيديولوجية المشتركة بينهما. فهل هناك معنى مشترك يقوم خلف اللحظتين الفكريتين؟

لا يمكن، أولاً، إلا التأكيد على أن جنوح كل من الموقفين إلى مرجع أو آخر لا يعكس إلا واقعاً موضوعياً هو ما يمكن أن نسميه بواقع اختلال أو افتقار التوازن بين المدينتين. لكن ما يعنينا في هذا الاختلال هو أنه سيعاش في أشكال مختلفة عند المثقف العربي: إما في شكل رفض صريح له (كما في حالة السلفي)، أو في شكل رفض مستتر (كما في حالة الليبرالي). لن يقبل السلفي بهذا الواقع المستجَد (واقع اختلال التوازن) لأن ثمنه الأول سيكون مركزية الإسلام ومدنيته وهوية الجماعة المنتسبة إليه. لذلك لن يبدو نكوصه إلى ذلك التاريخ الرمزي إلا شكلاً من أشكال المقاومة لجزأة الغرب الزاحفة. إن مدينة السلفي ونظامه المعياري يهتزان أمام اكتساح المدنية الأوروبية، ولن تبقى له من سلطة حاضرة، فكرية وسياسية، لمواجهة سلطة أوروبا إلا العودة إلى سلطة الماضي: إلى الإسلام، منظوراً إليه - طبعاً - من وجهة نظر حاجات الظرفية السياسية والفكرية الجارية. أما الليبرالي، فلم تكن مظاهر التماهي والتحلل والانصهار، وتقليد الغير والتشبه بالغالب، التي طبعت - جميعها - سلوكه، لتُعبّر عن انهيار ولا عن إذعان مطلق لنظامه الفكري؛ إذعان مؤسس على

اختيار طوعي وعلى وعي مسبق بحدود العلاقة بين الأنا والآخر؛ بل إن هذه ستكون هي الأخرى شكلاً من أشكال ردّ الفعل على انهيار التوازن ذاك بين المذنبتين، وتعبيراً عن مقاومة تقصصية ضد الاستسلام لشعور الهزيمة التاريخية. ولعلّ ذلك هو ما يفسّر إبراز النهضويين الليبراليين العرب لموضوعات فكرية ليبرالية غربية معينة غالباً ما كانت تستدعيه (= الإبراز) حاجة ظرفية ضاغطة، والصمت عن موضوعات أخرى من شأن إبرازها أن يصطدم بحاجتهم تلك⁽³²⁾. واختصاراً، فقد أنتجت لنا مقاومة ذلك الاختلال في التوازن بين المذنبتين مظهرين أساسيين: مظهر مقاطعة سلفية لـ «الآخر» أرادت نفسها كلية فكانت جزئية (كما سنرى). وتماهياً مع «الآخر» توخّى لنفسه الشعور بالقوة والنّدية والخروج من دائرة الاختلال، دائرة الدونية.

هذه كانت، باختصار، أسس الخطاب النهضوي النظرية والايديولوجية، وأسباب انقسامه إلى صيغتين من التعبير الفكري. واستكمالاً لهذا التشخيص، نتساءل - في ما يلي - عن عناصر التماسك أو التعارض في الوعي الليبرالي العربي كما في الوعي السلفي العربي، في محاولة للتعرف على طبيعة الخطاب النهضوي وحدوده.

تناقضات الخطاب النهضوي:

أول ما يسترعي انتباه الباحث المتفحص للمتن النهضوي هو جملة المفارقات التي تؤسس ذلك الخطاب في صيغتيه الايديولوجيتين معاً، وتعطيه عناصر تحديده، إلى الدرجة التي يبدو فيها كما لو أن هذه المفارقات تكفي لوحدها كي تقدم حجية الخطاب الذي يحملها

(32) يراجع العروي في: «مفهوم الحرية» المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 1981. ص 59.

وتطليح بمصداقيته، من حيث هي تكشف عن عمق مقدماته وموضوعاته المركزية، أو هي على الأقل تكشف بما لا مزيد عليه من الوضوح عن طبيعته الايديولوجية السجالية. نتلمس هذه المفارقات والتناقضات - على صعيد الصيغتين النهضويتين الليبرالية والسلفية - في جملة من المظاهر والعناصر:

على صعيد الصيغة الفكرية الليبرالية النهضوية تبدو المفارقات هذه أكثر ضخامة وأدعى إلى التساؤل. من معالم ذلك تلك المطابقة التي ما فتىء المثقفون النهضويون الليبراليون (خصوصاً في الشام) يقيمونها بين نظام السلطنة وبين الإسلام. فالموقف السياسي السلبي من العثمانيين: موقف المعارضة من نظامهم السياسي ومن شرعية حكمهم، عاشوه - ايديولوجياً وفكرياً - كموقف سلبي من الإسلام. وهكذا أصبح الإسلام، بموجب هذه المماهة، يعني الاستبداد والانحطاط. وهكذا جرت عملية خلط غير شرعية تماماً بين المعتقد والحضارة والثقافة وبين السياسة التي كان من البين أنها نشأت وتطورت - منذ أزمة الخلافة الإسلامية - خارج قواعد الإسلام، واتخذت منحى دهرياً صريحاً. وكما كانت هذه الرؤية الايديولوجية المسبقة كفيلة بإنتاج موقف عدمي من التراث⁽³³⁾. العربي - الإسلامي، وكفيلة بأن تعوق أي إمكانية لتناول (ليبرالي) جاد وموضوعي القضايا والاشكالات التي يطرحها...، فقد كانت أيضاً كافية لأن تطليح بأي حوار جدي ممكن بين هذا الليبرالي ومعاصره: المثقف السلفي^(*)، وأن تجعل الاتهام والانكار العلاقة الوحيدة المفتوحة بينهما.

(33) كما نجد ذلك بوضوح عند سلامة موسى الذي ذهب به موقف الرفض السلبي إلى درجة الدعوة إلى الاستغناء عن الكتابة بالحروف العربية.

(*) في بعض الفترات - وعلى قصرها وقتلتها - كان مثل هذا الحوار الجدي ممكناً. ولعل السجل الذي دار بين محمد عبده وفرح انطون خير دليل على ذلك.

وكما سقط الليبرالي في لعبة الماثلة بين الإسلام والدولة العثمانية، سقط أيضاً في الماثلة بين الإسلام والكنيسة. وكانت الماثلة هذه واحداً من عناصر موقفه السلبي من الإسلام. وهكذا فقد كان صراع الأنوار والكنيسة، العقل واللاهوت الذي شهدته أوروبا في فجر نهضتها، الخلفية المرجعية - الفكرية والتاريخية - لهجوم المثقف الليبرالي العربي (فرح انطون، شبلي شميل، سلامة موسى) على الإسلام. فيما كان يبدوله تحالف السلفية والسلطنة، الفقه والسلطان، ودفاع الأستانة عن الإسلام.... الامتداد الطبيعي والتجربة المتكررة لتحالف الاقطاع والملكية والكنيسة! ومما يدعو إلى مزيد من الغرابة في هذه المفارقة هو كونها تعايشت - في الآن نفسه - مع شعور غامض لدى المثقف الليبرالي العلماني (خصوصاً ذي الانتماء المسيحي) بوجود لون ما من ألوان التواصل بين الفكر الليبرالي وبين المسيحية، بين أوروبا الحديثة وبين ماضيها المسيحي، وللدقة بين أوروبا العقلانية الليبرالية العلمانية وبين أوروبا الإصلاح الديني: أوروبا المسيحية المتحررة من سلطة الكليروس. إن أكبر مظهر لهذا الشعور الغامض الذي كان يكتنف فكر الليبرالي العربي هو مصادقته التامة على ايدولوجيا (ودعوى) «التسامح» التي أطلقتها أوروبا في وجه السلطنة «دفاعاً» منها عن حقوق الأقليات الدينية التي ما عاد يُنظر إلى «نظام الملل» العثماني على أنه إطار مقبول لتحقيقها. في مقابل ذلك كان ينمو ويتضخم شعور هذا الليبرالي باستحالة انجاب الإسلام لوعي ليبرالي عصري مطابق للحاجات الموضوعية.

وإلى ذلك كله نستطيع أن نضيف إلى سجل مفارقات النهضويين الليبراليين مفارقة أخرى، وتتعلق بفهمهم لمسألة التقدم بصفتها المسألة المركزية آنذ (وكان يعبر عنها اصطلاحاً إما بالتمدن [الطهطاوي] أو الترقى [الكواكبي]). وتتجلى المفارقة هنا في أن هذا

المفهوم لم يعد أداة لتحليل حالة تاريخية عامة، بل لم تعد قضية التقدم يُنظر إليها كمسألة تاريخية أو كحاجة تاريخية تمليها أوضاع العالم العربي والإسلامي ونتائج صدامه بأوروبا؛ بل تحوّل التقدم إلى قيمة من القيم الاجتماعية⁽³⁴⁾ تُطلب في حد ذاتها، وبصرف النظر عن العوامل الموضوعية التي قد تمليها أو تلغي الحاجة إليها. وإذا كان من نتائج ذلك أنه غداً (= التقدم) راسماً لا أيديولوجياً للتوظيف في السلم الاجتماعي والفكري في المجتمع الحديث، ومادة لتعزيز وتنمية الموقع الفردي والجماعي في الساحة الاجتماعية (السياسية والثقافية)، فقد بات معناه يحمل - بالتالي - شحنة ميتافيزيقية، تجعله مغلقاً على نفسه ومغارقاً للتاريخ، بحيث يصير مبدأ قيامه في عناصره النظرية التي يتكون منها وتحدده - هي - ماهوياً!

أما على صعيد الصيغة الفكرية النهضوية السلفية، فنعثر على هذه المغارقات في موقفين اثنين: في موقفهم من الاستعمار الأوروبي، وفي رؤيتهم لعلاقة الإسلام بالمبادئ الليبرالية المعاصرة:

إن الموقف السياسي السلبي الذي عاشه المثقف الإسلامي (السلفي) من الاستعمار، عاشه أيضاً فكرياً من الفكر الغربي. أصبح رفض المنظومة الفكرية الغربية ومبادئها التنويرية يرادف رفض الاستعمار، هذا الذي أدخل تلك المنظومة إلى بلاد المسلمين للأجهاز على دينهم وثقافتهم ولغتهم كما ظل السلفي يردد. أصبحت السياسة - في هذا الموقف - تطابق الفكر، ولم يعد المثقف المغلوب قادراً على أن يرى في الانفتاح الثقافي إلا شكلاً لاستباحة الذات والهوية الثقافية والحضارية، واعترافاً لـ «الآخر» بكونية ثقافته، مع ما في ذلك من أسباب إضعاف للمقاومة الثقافية والسياسية لتسلط الأجنبي.

(34) برهان غليون: «اغتيال العقل» دار التنوير. بيروت. الطبعة الأولى. 1985. ص 43.

ولما كان المثقف السلفي يعرف أن «الضرورة أحكاماً» وأن «الضرورات تبيح المحظورات»، لم يتخلف عن الإقبال على منظومة الليبرالي - حين دعت الظروف إلى ذلك - ناهلاً منها ما يحتاجه من مواد للإجابة على مسائل عصره. ومع ذلك، فلا تتعارض هذه الواقعة مع التحليل السابق، بل هي تعززه. ذلك أن لجوء السلفي إلى المنظومة الليبرالية كان يعني أمرين: أولهما أنه لجوء محكوم بشرط موضوعي خارجي: بظرفية سياسية هي ظرفية الضغط أو الاحتلال الاستعماري. وبين أن السلفي لم يُقبل على الأخذ من تلك المنظومة بصورة حرة وطوعية، ولم يقلبها لأسباب محض معرفية، بل هو لم يتعرّف عليها - أصلاً - بمعزل عن الحملة الاستعمارية⁽³⁵⁾. لذلك لم يكن تعامله معها إلا من قبيل تعايش النفس القاهر مع الضرورات وأحكامها. وثانيهما أنه لم يكن يفهم دائماً لجوءه إلى تلك المنظومة على أنه لجوء إلى فكر «الآخر»، بل على أنه لجوء إلى أفكار أخذتها أوروبا من الإسلام، وهي - لهذا السبب - أفكار إسلامية صرف، على الأقل من حيث مصادرها. لذلك، وسواء تعلق الأمر بشعور السلفي بأن بعض الأفكار الليبرالية ذا مصادر إسلامية (مما يعني أن هذه الأفكار - في النهاية - غير أوروبية)، أو بإدراكه لظروف وملابسات إقباله على الفكر الأوروبي....، لم يكن المثقف السلفي قادراً على فك الارتباط - في ذهنه - بين الاستعمار والفكر الغربي، وظل يقيم علاقة تماهي بينهما بحيث جعلته يسقط في تناقضات لا حصر لها.

ومن مفارقات خطاب السلفي - المرتبطة بما قلناه سابقاً - شعوره بوجود نوع من التواصل الخفي بين الإسلام وبين الفكر الديمقراطي الليبرالي. وربما كان هذا الشعور هو الأساس - النفسي على الأقل - للبحث عن مقابلات مفهومية للمنظومة الليبرالية كالشورى مثلاً كما تعلق الأمر بقواعد النظام السياسي الحديث. وهو شعور يتأكد - في

(35) انظر: علي أولملي، «الإصلاحية العربية...» مرجع مذكور سابقاً الفصل الثالث.

المتن النهضوي السلفي - بالإشارات المتكررة إلى بعض رموز التاريخ وأحداثه، كحدث بيعة السقيفة وبعض شذرات عن حكم الخليفة عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز. والمفارقة تتجلى هنا في أنه بينما يتشدد المثقف السلفي في انغلاقه على النص المقدس وعلى التجربة الإسلامية في صدرها الأول، راكناً إلى مرجعيتها المطلقة، رافضاً الخروج منها إلى التاريخ....، يُمَعِّن - بالمقابل - في البحث عما عساه أن يثبت حجية تلك التجربة، وتلك المرجعية، وصالحيتها للعصر. ولما كان مركز القوة - الفكرية - يعود إلى الأفكار الليبرالية الغربية، بل ولما كان لهذه الأفكار الإغراء الكثير (الصريح أو الخفي)، لم يكن ثمة بدٌّ من «رد الفرع إلى الأصل»، والبحث لها عن جذورها خارج البلاد وخارج الفضاء اللذين أنجبا الاستعمار: أي البحث لها عن مصادرها الإسلامية، والاستنتاج - من ثمة - أن الإسلام لم ينقطع في حركته التاريخية عن نظامه الأصل، وأنه ما يزال متواصلاً ممتداً في الزمان الموضوعي كما في الزمان النفسي: الفردي والجماعي.

حدود الخطاب النهضوي:

من مفارقات وتناقضات هذا الخطاب نستطيع أن نستنتج حدوده. وقد تكون الحاجة هنا ماسة للإشارة إلى أنه إذا كنا نتحدث - في الفقرات السابقة - عن هذا الخطاب وهو في حالة وهم، أي كخطاب ايدئولوجي يخفي الحقيقة. وقد يعيش على الحقيقة الزائفة؛ فإننا سنتناوله هنا من وجهة نظر قيمة المعرفة التي كان ينتج، ومن وجهة نظر علاقة أوهامه بالحقائق الفكرية كما نتمثلها الآن. إننا سنخرج - إذن - بالحديث من التشخيص والتحليل الداخلي إلى الربط بين النص النهضوي - في صيغته معاً: السلفية والليبرالية - وبين شروطه، إلى النقد الايدئولوجي وإلى اجتماعيات المعرفة.

ترتسم حدود ذلك الخطاب في مستويات وأشكال عديدة: منها على

الخصوص ما له علاقة بالمحتوى المعرفي له (للخطاب) كما في حالة الليبرالي. ومنها ما له علاقة بمدى تواصله مع ماضيه الايديولوجي كما في حالة السلفي.

إن المتأمل في الكتابة الليبرالية العربية لا محالة سيكتشف أنها كتابة مرتبكة غير واضحة المعالم، غير متماسكة في نظامها الداخلي، فضلاً عن فقرها المعرفي إذا ما قيست بمقدماتها الادعائية أو بالمنظومة الفكرية التي كانت تعقد عليها الرهان. إنها كتابة تظل، فضلاً عن كونها غير منسجمة الكيان النظري والاطر المرجعية⁽³⁶⁾ المعتمدة، محكومة بالتناقض وهي تستند إلى النظام الفكري الليبرالي الغربي الذي عرف حلقات من التطور متعددة ومتباينة. فالمثقفون الليبراليون العرب لم يتعرفوا - في نهاية القرن الماضي - على ليبرالية واحدة ذات ملامح متميزة تعكس ملامح عصرها، وتخلق بالتالي التجانس في وعيهم... بل هم «تعرفوا على ليبرالية ورثت روح الفلسفة الغربية الحديثة وروح الثورة الفرنسية وروح الردة على الثورة وروح النخبوية المعادية للديمقراطية والاشتراكية. انهم واجهوا منظومة مليئة بالعناصر المتناقضة». هل كان بإمكانهم أن يتعرفوا عليها بطريقة أخرى أفضل، غير هذه الطريقة؟ لا، بل «كان من الصعب عليهم أن يتلقوها بعقل ناقد كما نتلقاها نحن الآن بعد أن مرّ قرن على فحصها وتشريحها»⁽³⁷⁾.

سيكون لهذا التركيب المتنافر لعناصر الليبرالية العربية - ولا شك - أثر فكري كبير في تكريس طبيعتها الانتقائية والتجزئية،

(36) «... إن تلك الحركات [يقصد الاصلاحية] تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة: أوروبية وعربية إسلامية بدون اهتمام بالتماسك الفكري والتناسق المنطقي. تستعيد تحليلات ليبرالية غربية وتزكّيها بأخرى فقهية سنية وأخرى كلامية اعتزالية وأخرى فلسفية إشرافية. عبد الله العروي: مفهوم الحرية، ص 36.

(37) العروي. مرجع منقول سابقاً ص 42.

كعمارة فكرية في الفضاء الثقافي العربي المعاصر، وأثر سياسي كبير في توليد نزوعات ليبرالية هشة ومتناقضة في التجربة السياسية العربية⁽³⁸⁾. إما متعايشة مع نقيض الليبرالية تعايش تركيب، أو مفتوحة على كل تعبيرات الليبرالية. غير أن المسألة الأساسية في ما يعنينا هنا ليست ضعف الخطاب النهضوي الليبرالي أو فقره المعرفي، وهو الأمر المؤكد، الذي يكشف أيضاً عن حدود ذلك الخطاب؛ بل هي أن هذا الفقر في المحتوى المعرفي لا يغير شيئاً من طبيعة وظيفته الإصلاحية ودوره في زخم الحركات الإصلاحية العربية ببعض أسباب تطورها وانفتاحها. مما يسمح لنا بأن نقول مع العروبي بأن قيمة الحركة الفكرية النهضوية «تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري»⁽³⁹⁾. ومما يعزز هذا الاستنتاج أو هذا الحكم النظر إلى المتن النهضوي في سياق شروطه التاريخية وفي إطار القانونية العامة التي تحكمت فيه وفي انتاج الأفكار ونعني بها رد الفعل كما سنحلل ذلك لاحقاً.

حدود الخطاب النهضوي الليبرالي - إذن - ترسمها العلاقة التي كان يفتحها مع الثقافة الغربية المعاصرة، ونعني بها: التاويل، المعطيات النظرية والمفهومية لتلك الثقافة ومحاولة تبيئتها في الكيان الفكري العربي⁽⁴⁰⁾. ولقد كان هذا التاويل محكوماً بأن ينشأ عن حاجة سياسية واجتماعية داخلية، مما فرض عليه أن يتخذ هذه مرجعاً وهدفاً، وهو ما رتب بالتالي طبيعته الايديولوجية و«عمقه»

(38) لا شك أن مثل هذا الاستنتاج تعززه العلاقة بين فكر لطفي السيد مثلاً وحزب «الأحرار الدستوريين» في مصر، والعلاقة بين فكر محمد حسن الوزاني وحزب الشورى والاستقلال في المغرب. انظر لهذا الأخير خاصة كتابه «الإسلام والدولة أو حقيقة الحكم في الإسلام» (الذي كتبه خلال منفاه الذي قضاه بين منتصف الثلاثينات ومنتصف الأربعينات). مؤسسة حسن الوزاني. قاس. المغرب. الطبعة الأولى 1987.

(39) العروبي. مفهوم الحرية. ص 36.

(40) لمزيد من التفصيل يراجع كمال عبد اللطيف: «التاويل والمغارقة» المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 1987. خاصة الفصل الأول.

المعرفي لدى العديد من الدارسين، بل وانشداده العضوي إلى المسألة السياسية بدرجة أساسية.

أما المتأمل في الكتابة السلفية العربية، فلا محالة سينطرح لديه السؤال حول حدود انكفاء النظام الفكري للمثقف السلفي إلى الموروث الثقافي والنظري الإسلامي، وحدود مقاطعته للنظام الفكري الأوروبي القائم. وسيقف لا محالة على بعض العناصر والمعطيات الدالة على أزمة ما في ذلك الانكفاء، وعلى انتعاش ما (خفي في الغالب) للتواصل مع الثقافة الغربية. حقاً، لا مراء في أن السلفي عبّر - فكرياً - عن أقصى حدود الممانعة النظرية الراضية للاعتراف بانتصار فكرة الأجنبي عن العالم وأرجحيته العلمية، وذلك من خلال انكفائه إلى المدونة الإسلامية. غير أن تلك الممانعة وهذا الانكفاء لم يستمر طويلاً في الزمان. إذ سرعان ما سيفتح خطاب السلفي لاختراقات فكرية معاصرة، لتتعدل لهجته في الآخر؛ هذا الذي سيصبح متعددأ، مغادراً وأحديته المطلقة. أي أن خطابه سيتوقف عن انتاج معاني ومشاعر العدا لثقافة «الآخر»، وسيتوقف عن التمرس في الذات، ليمارس لوناً من ألوان الانفتاح على العصر. هذا الذي لن يكون في حقيقته الفعلية (لا اللغوية) سوى الانتساب الرسمي للإشكالية التي حدّد «الآخر» عناصرها وفرض التفكير من داخلها، وبأدوات نظرية جديدة هي أدوات الفكر الأوروبي المعاصر.

لن نعدم أمثلة على ذلك؛ إن مفاهيم الشورى والأمة والوطن والدستور وغير ذلك من المفاهيم التي تزخر بها الكتابة السلفية هي مفاهيم تنتمي إلى الفكر السياسي الأوروبي الحديث رغم ورودها في اللسان العربي. ذلك أن وجودها (أو وجود بعضها) في الثقافة الإسلامية لا يعني أنها تحمل المعاني عينها التي لها في الثقافة المعاصرة، كما لا يخفي استمرارها على صعيد اللفظ انقطاعاً فيها على

صعيد الدلالة فرضه الانقطاع التاريخي العام (ومنه الفكري) الذي حدث منذ قرنين.

ولعل تأثير الفكر الغربي الحديث في الكتابة السلفية العربية لم ينحصر في نطاق الجهاز المفهومي فحسب، بل تعدى ذلك إلى صعيد الرؤية العامة، وضمنها رؤية تاريخ الإسلام وثقافته. فهنا نستطيع أن نلاحظ كيف أن «الآخر» لا يكتفي بأن يحقق - بفكره - نجاحه في تطبيع علاقة المغلوب بالنظام الفكري للغالب، أو حمل المغلوب على استساغة القيم الثقافية الأوروبية، أو بناء نظرة ايجابية عن حضارة أوروبا وفكرها، بل يذهب أبعد من ذلك إلى فرض قراءة محددة لتاريخ الإسلام والفكر الإسلامي. وإن نجد أكثر من محمد عبده تمثيلاً لتلك القراءة المستجيبة للتأويل الأوروبي للإسلام. لقد كتب هذا الشيخ رسالة التوحيد، مثلاً، تحت تأثير الرؤية الاستشراقية التي هيمنت - في تلك الفترة - بموضوعاتها ومخططاتها (الجديدة كل الجدة على الوعي الإسلامي). ولم تكن نتيجة ذلك سوى دفاع الشيخ الإمام عن آراء المعزلة ضد الأشاعرة، معرضاً مركزه العلمي في الأزهر (السنّي الأشعري) للخطر، ومحدثاً ما يشبه الانقلاب في القراءة الإسلامية السائدة لعلم الكلام. ويمكن الاستشهاد - في نفس الاتجاه - بغيره من المثقفين (ومن تلامذته على الخصوص) الذين أقاموا الدليل - في نصوصهم - على نجاح خطاب «الآخر» الاستشراقي في أن يجتذب إليه أنصاراً ومدافعين من المثقفين المحليين، وعلى نجاحه في انجاب وتكريس رؤية إسلامية عصرية للإسلام^(٩) وقراءة جديدة لتراثه الفكري محكومة بالايديولوجيا الغربية^(١٠). وهذا من أهم ما يفسّر لنا لماذا كان المثقف الإسلامي

(٩) نجد أمثلة على هذه الرؤية في قراءة مصطفى عبد الرزاق للفلسفة الإسلامية، كما في قراءة علي عبد الرزاق للمسألة السياسية في الإسلام.

(١٠) لا يعني ذلك أن المثقف السلفي لم يساجل المثقف الغربي من موقع الدفاع عن الإسلام..

ينحون نحو تكريس صورة النظام والعقل والحرية والتسامح والديمقراطية عن الإسلام، معتبراً هذه القيم (وهي ليبرالية تماماً) المرجع الأعلى لكل نزعة إنسانية وخلاقة.

لم يكن الانكفاء السلفي إلى الأصل مطلقاً، ولم تكن مقاطعة النظام الفكري لـ «الأخر» تامة وشمولية لأسباب عديدة، منها أن الحاجات الموضوعية المستجدة (السياسية والاجتماعية والفكرية)، التي انعدت جميعها على مطلب رئيسي هو الإصلاح، ما عاد من الممكن التماس الجواب عنها بالعودة إلى القواعد الفقهية التقليدية (النص، والاجتهاد على قاعدة النص)، أي ما عاد ممكناً إنتاج حلول لها من داخل منظومة الإسلام كما كان عليه الحال زمن الغزالي⁽⁴¹⁾ وابن تيمية، بل باتت الضرورة تدعو إلى الاطلالة على منظومات فكرية أخرى، خصوصاً حينما تتمتع هذه الأخيرة بامتياز الغلبة في إطار توازن قوى حضاري وفكري جديد. كما أن من هذه الأسباب طبيعة الفكر السلفي ذاته: إنه فكر يعلن إسلاميته وانتسابه الصريح إلى إسلام لم تطأ أرضه الفتنة والخلاف. غير أن تماهيه مع الإسلام الأصل لا يعدو أن يكون من باب الادعاء (الذي لا ينفصل بدوره عن بُعد التمني فيه). ذلك أنه (أي الفكر السلفي) ليس - في النهاية - أكثر من تأويل للإسلام. ولأنه كذلك (أي تأويل)، فهو حاصل بالضرورة في زمان وفي مكان معينين. وطبيعي أن يتأثر التأويل بفروض وحاجات العصر الذي يجري فيه، وطموحات وأهداف المؤول وهذا يخرج الفكر - حكماً - من التناسل النصي ومن التناسخ الدلالي

= وهو ما نجده ماثلاً في الكتابة النهضوية، خصوصاً مع الأفغاني وبعده. بل إن ذلك السجل نفسه تم تحت تأثير الأطروحات الاستشراقية الأوروبية واتجاهات حركتها الأيديولوجية، أي تم من داخل تلك الأطروحات المعرفي - الإشكالي، وضد موقفها الأيديولوجي العدائي للإسلام.

(41) انظر حول ذلك وحول معنى الإصلاح إسلامياً. علي أومليل: الإصلاحية العربية... من 13 - 21.

(كما تتناسل الأرواح في الفكر القديم) إلى أحكام التاريخ وإلى شرطية الانتاج النظري.

ولعل الطريف في كل ما ذكرناه، والذي قد يكون من شأنه أن يزيد ايضاحاً لصورة الخطاب النهضوي في صيغتيه معاً - السلفية والليبرالية - هو أنه خطاب مارس عملية موازنة دقيقة في تعبته لشروطه النظرية الذاتية وهو يقرأ موضوعاته. ذلك أنه حاول قراءة النظام الفكري السياسي الغربي من داخل الإسلام وعلى قاعدة مبادئه ونظمه، فيما هو قرا الإسلام - تاريخاً وحضارة وفكراً - متسلحاً برؤية جديدة وبأدوات نظرية مستفادة من المنظومة الفكرية الغربية. ويمكن أن نصف هذه القراءة المزدوجة بأنها محاولة ايديولوجية، من الخطاب النهضوي، لتحقيق التوازن المفقود وإضفاء المعنى على الذات والموضوع، على الماضي والعصر.

نحو نقد حاسم للثنائية النهضوية:

لعل المسألة الأساسية التي كان ينزع هذا البحث إلى التأكيد عليها، صراحة أو ضمناً، هي واقع انشداد الخطاب النهضوي العربي إلى مرجعية مزدوجة - دون أن يفقد وحدته الإشكالية - في إنتاجه المعرفة بالعالم والأشياء. وليست تلك الثنائية القطبية في مرجعية الفكر العربي المعاصر إلا واحدة من أكبر اعطابه وعوائقه الالبيستيمولوجية التي ينبغي نقدها بشدة، ليس لأنها ثنائية في حد ذاتها، ولكن لأنها ثنائية معيوشة بطريقة خاصة صراعية، تضادية، عقيمة غير منتجة في الفكر العربي. إن الصراع العنيف الذي ما فتئ الوعي العربي يعيشه منذ دخل الغرب مسرح تاريخنا بين أصالة ومعاصرة، هوية وتقدم، إسلام وحدثة...، والذي حوّل هذا الوعي حقاً إلى وعي شقي، هو صراع من النوع غير المحفّز على التنافس والإنتاج والاختلاف الإيجابي، بل من النوع الذي يثبط النزوع إلى

البناء الخلاق، ومن النوع الذي يحكم على الوعي بالتمتسك في سجن
بديهياته، والمراوحة في المكان، وإعادة إنتاج أطر المعرفة عوض إنتاج
المعرفة.

هل هذا حكم شامل-يصدق على كل ما جرى في مجرى التاريخ
الفكري النهضوي؟ ليس تماماً، ذلك أننا نعثر على تعديلات طفيفة في
لوحة هذه الثنائية القطبية المرجعية، استقرت (= التعديلات) على
صيغة المصالحة المؤقتة بين الأضداد.

موقف تركيبى او مصالحة مؤقتة:

لعل الأفغاني ومحمد عبده المفكران الأكثر تمثيلاً لنزعة المصالحة
التركيبية⁽⁴²⁾ هذه بين الأطراف والعناصر المتضادة التي شغلت
الخطاب النهضوي: الدين والعلم، الهوية والتقدم، الأصالة
والمعاصرة. لقد كانا معاً في التاريخ الفكري النهضوي نقطة التقاء
ومصب مختلف تيارات الفكر العربي والإسلامي المنحدرة منذ فترة
محمد بن عبد الوهاب مروراً بالفترة الإصلاحية السلفية والليبرالية
في مصر والشام وتونس والجوار الإسلامي (الإيراني والأفغاني
والهندي)⁽⁴³⁾، مما جعلهما يدمجان هذا التعدد الفكري المرجعي -

(42) تناولنا ذلك في الدراسة المشار إليها في الهامش رقم 28. انظر أيضاً برهان غليون في:
«الوعي الذاتي». مرجع مذكور سابقاً الفصل الثاني.

(43) حقيقة لها أهمية جد كبيرة انتبه إليها عبد الله العروي مبكراً وهو يتحدث عن الأفغاني
قائلاً: «لم يكن الأفغاني عربياً، كان يحمل إلى العرب نتائج تجربة بيئة ثقافية أخرى هي
بيئة مسلمي الهند». لذلك فيقدر ما كان قناة توصيل لأفكار الإصلاح الهندية إلى العالم
العربي - التركي. بقدر ما كان المعلم الأول للحركة الفكرية النهضوية أواخر القرن
الماضي. ومعركة هذا الرجل (الذي يقول عنه العروي بأنه موجود في أساس كل الفكر
العربي المعاصر) بتجربة الإصلاح في العالم الإسلامي غير العربي هو السبب في أنه
دكان يتحدث إليهم (يقصد العرب) قبل أن يصبحوا منشغلين فعلياً بمشكلات مستقبلهم
الحقيقية، وقبل أن يجبروا على مواجهتها.

المغتني بتداخل أزمنة تاريخية سياسية واجتماعية (ونفسية) - في وحدة تركيبية لم تكن نوعية على كل حال، ولم تكن تركيبية بالمعنى الجدلي الذي تنصهر فيه عناصر الأضداد انصهاراً تحويلياً؛ ولكنها وحدة تصالحية، أي وحدة تتعايش فيها الأطراف المتضادة ويعترف بعضها للآخر بوجوده.

هل كانت هذه التسوية - أو هذه المصالحة - بين العلم والدين، بين أوروبا والإسلام محاولة لنقض تلك الثنائية القطبية التي قلنا عنها بأنها تشق الوعي العربي (كما شقت الوعي النهضوي) وتشكل عوائق معرفية في الفكر العربي الحديث؟

لا، هي ليست نقضاً بهذا المدلول الاستراتيجي، لكن أهميتها تكمن بالذات في أنها تسوية فكرية⁽⁴⁴⁾ أتاحت للفكر العربي أن يتطور ويغتنى - لفترة - دون أن يلجم حركته ذلك التناقض بين مرجعياته. كما تكمن، بالتالي، في أنها أتاحت للفكر العربي فرصة تأسيس قواعد للحوار بين مكوناته، واستساغة معنى الحرية الفكرية، بل معنى الثقافة كإبداع وإنتاج.

غير أن هذه المصالحة المرجعية لم تعمّر طويلاً، إذ ما لبثت أن عاشت مأزقاً حاداً بعد محمد عبده. إن المشهد العام لهذا المأزق هو عودة انقسام وانشطار الخطاب النهضوي والوعي النهضوي إلى تيارين متضادين: تيار سلفي عاش على الأفكار الأصلية الإسلامية

(44) ربما كان علّال الفاسي هو ممثل هذه التسوية الفكرية في المغرب. ويبقى كتابه «النقد الذاتي» - الذي كتب في مطلع الخمسينات - أكبر الأمثلة الدالة على ذلك، ويستطيع السلفي كما الليبرالي أن يجد مبادئه في هذا الكتاب. وللأسفة، فهناك أسماء فكرية سبقت علّال الفاسي في المغرب إلى لعب هذا الدور، وبدرجات متفاوتة. منها على الخصوص: الأعرج السليمان في «اللسان المغرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب» مطبعة الامنية - الرباط ط 1. 1971. ومحمد بلحسن الحجوي في «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي». المكتبة العلمية بالمدينة المنورة. الطبعة الأولى (في جزأين) 1396 هـ.

لمحمد عبده، وقد مثله رشيد رضا ومجلة «المنار»، وتيار حداشي عاش على الموضوعات الليبرالية لمحمد عبده، ومثله لطفي السيد. وإذا كان مما يدعو إلى الانتباه إصرار كل من السلفي والليبرالي على تأكيد الانتساب إلى أفكار الإمام محمد عبده، وتأكيد صبغة الامتداد والاستمرار الفكري للإمام من خلاله (أي السلفي والليبرالي)، فإن مما يدعو إلى الغرابة حقاً أن هذه التلمذة الأدبية لم تنتج نظيراً لها مع «الاتباع» و«المريدين». ولم يكن تلامذة رشيد رضا أو لطفي السيد يحملون من مبادئ محمد عبده: من رحابته الفكرية ومن نزعة الواقعية والتاريخية شيئاً يذكر. بل لقد مثل هؤلاء التلامذة منعطفاً - قد يكون نوعياً - في مسار الفكر العربي (السياسي على الخصوص). فمن رشيد رضا خرج حسن البنا (لتخرج معه بعد ذلك جماعة «الإخوان المسلمين»). ومن لطفي السيد خرج طه حسين (لتخرج معه أفكار مصر التعددية المتوسطة المتواصلة مع التاريخ الإغريقي والأوروبي، المنقطعة عن ماضيها الإسلامي)، وخرج سيل الحركات السياسية الليبرالية التي عرفتها مصر والبلاد العربية الأخرى؛ لينفتح بذلك الباب أمام مرحلة الصدام طويل الأمد بين أفكار الحدأة وأفكار الأصالة، بين فكرة التقدم وفكرة الهوية. صدام كان يرشحه لمزيد من العنف والتأجج الطابع السياسي المؤسسي الصريح الذي بدأت تتخذه تلك الأفكار.

انهيار هذه التسوية كان ثمرته الاخفاق: إخفاق الإصلاح كفكرة أريد لها أن تتصدر كل نضال سياسي واجتماعي وفكري. وليس أعظم دلالة على ذلك الإخفاق من عودة الصراع اليانيس بين الهوية والمعاصرة، بين التراث والتقدم إلى الواجهة من جديد. وإذا كان هذا الصراع قد لبس، منذ سقوط الامبراطورية العثمانية إلى بداية السبعينات، لبوساً سياسياً حزبياً من خلال برامج عمل سياسية واجتماعية تخفي مبدئاً ومفهوماً للذات والتاريخ والعصر، فإنه بدأ يتخذ - في العشرين سنة الأخيرة - طابعاً نظرياً فكرياً صريحاً يستعيد

فيه طراوة ومذاق السجال النهضوي حول نفس الموضوعات. ولكنه يستعيد فيه أيضاً حدثه وعنفه: هذا الذي يهدد الآن بإطاحة إمكانيات الحوار بين مكونات الساحة الفكرية العربية، وتكريس قيم النبذ والإنكار والتخوين واللاتهام والاستبداد بالرأي بدل قيم الحرية والاختلاف والاحترام المتبادل. وليست ظاهرة اغتيال المفكرين (كما يحصل في لبنان) إلا المثال الجلي، الدراماتيكي، على ذلك.

ما الذي ينتج هذه الثنائية القائلة في الخطاب النهضوي، ويسمح لهاب الاستمرار والتجدد؟ إنه منطق الخطاب نفسه المسؤول عن قيامها وإعادة إنتاجها المستمرة. وعلى ذلك، فنقد هذا المنطق هو، بالذات، الطريق إلى تفكيك تلك الثنائية أو تحويلها إلى عنصر إغناء وزخم للفكر العربي. ويمكننا أن نحدد بسرعة منطق هذا الخطاب في عناصر ومظاهر منها:

- إن هذا الخطاب خطاب رد فعل. ويتعلق الأمر هنا بعطب بنيوي تكويني في هذا الخطاب. فهو لم ينشأ - بموضوعاته وإشكالياته - إلا في سياق ظرفية تاريخية وسياسية ضاغطة ومميزة هي ظرفية التدخل الاستعماري في العالم العربي في القرن الماضي. وسيكون للظرفية هذه - التي نشأ فيها - الأثر الحاسم في تَبْنِيْن موضوعاته واتجاهاتها. وبما أن رد الفعل هو - بطبيعته - ممارسة غير حرة وغير اختيارية. وبما أن افتقارها إلى عنصر الاختيار والإرادة يفقدها الكثير من شروط الوعي بنفسها، فإنه يحولها من الحرية إلى الضرورة، ويجعلها ممارسة دفاعية لا تملك أي فرصة للمبادرة. وهذا عين ما حصل للفكر العربي. بل إن موقعه الدفاعي ذاك كان يجيز له أيضاً الركون فكرياً إلى أي شيء، حتى إلى المنظومات والمبادئ المتناقضة. وإذا كان منطق رد الفعل الذي تحكم في الخطاب النهضوي يفسّر لنا، إيديولوجياً، طبيعته القطرفية (بميناً أو يساراً، انغلاقاً أو انفتاحاً)، فهو يفسّر لنا، معرفياً، لماذا كان خطاباً متناقضاً

غير متماسك البنى النظرية وغير منسجم في الأطر المرجعية. كما يفسر لنا لماذا كان فقير المحتوى المعرفي. ذلك أنه كلما افتقر إلى عناصر الوحدة والانسجام بين مكوناته النظرية (أفكار، قضايا، موضوعات...) وتقنياته المنهجية (نظم التحليل والتعليل والاستنتاج...) كلما كان قاصراً عن إنتاج معرفة نظرية جديدة، وكلما تقلصت فرص وإمكانات الإبداع فيه. وهذا منشأ بعض العقم فيه، ومنه المراوحة التي يشهدها داخل نفس الإشكالية منذ أزيد من قرن ونصف.

- إنه «خطاب معركة سياسي»⁽⁴⁵⁾. إذ ارتبط - منذ البداية (أي منذ نشوئه) - بقضية سياسية أتى الغرب يطرحها في قلب الفضاء التاريخي الإسلامي (العثماني) هي قضية التأخر: تأخر النظام السياسي (= الأطروحة التي قذفت في وجه السلطنة واستبدادها) وقضية الاستعمار التي شغلت قطاعاً عريضاً من المثقفين النهضويين. وسواء أكانت مسألة الفكر العربي في وجود استعمار يحتل الأرض ويهضم السيادة ويطمس التاريخ ويهدد الهوية، أو كانت في استمرار نظام سياسي مستبد يكبت الحريات (بما فيها القومية) ويخلق - بطبيعته - كوابح أمام سيورة التقدم، فإن القضية تظل هي هي: أي تظل ارتهان الخطاب ذاك بالمسألة السياسية. وحين تتأسس أيديولوجيا الإصلاح على الشأن السياسي وضغوطاته، فلن يكون إطارها المرجعي سوى المصلحة بالمعنى الضيق للكلمة: مصلحة الطرف الذي «ينتج» المعرفة، فئة كان أو طبقة أو حزباً. أي لن يكون من شأنها أن تشتق معاييرها من الحقيقة الموضوعية، أي من المعرفة، ومن التاريخ (كحاجات موضوعية لا فئوية). وليس أدل على ما نقول من أن الفكر العربي سيشهد بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة، عملية تسييس واسعة النطاق كاد يفقد فيها شخصيته

(45) التعبير مأخوذ عن محمد أركون من كتابه «الفكر العربي»، المشار إليه. ص 107.

المعرفية والنظرية. وبديل المفاهيم النظرية التي كان يتداولها، أصبحت الشعارات هي اللغة الاصطلاحية المستعملة خلال الفترة الممتدة إلى بداية العقد الحالي.

إن نقد الخطاب النهضوي من حيث هو خطاب معركة سياسي لا يعني بحال الدفاع عن أطروحة فك الارتباط بين الثقافة والسياسة (وهي الأطروحة المحببة لدى العديد من «الأكاديميين» عديمي الجدوى!)، بل هو يعني نقد نمط من السياسة محدّد يلجم الفكر: ونعني به السياسة الحزبية التي تنتصر للمصلحة ضد الحقيقة، وللحاجات الذاتية الفتوية ضد الحاجات الجماعية المشتركة. وهي السياسة التي سادت في العالم العربي للأسف الشديد، وأضاعت الفكر بمقدار ما أضاعت نفسها، إذ هي لم تكسب لا الحقيقة ولا المصلحة!

- ثم أنه خطاب ايديولوجي سجالي الطابع. إن ارتباطه المؤسسي بالصراع السياسي، يفرض عليه جملة من القواعد المنهجية التي لا تستند، في نهاية المطاف، إلى معيار الموضوعية. ويمكن ردّ هذه القواعد المنهجية إلى واحدة رئيسية هي السجل. من طبيعة السجل أن يمارس التعمية وأن يوظف المناظرة اللغوية (اللفظية)، والمناورة المنهجية في تصيّد أخطاء وهفوات الخصم. ومن شأن السير في هذا النمط من التفكير والتحليل أن يؤدي بمصادقية الفكر بعد أن يطيح بقيمة الحقيقة العلمية. ولنا أن نتصور فكراً يعي - في معظم حالات نشاطه - أخطاءه وخطاياها، ويعيش - واعياً - على تناقضاته: كيف سيحترم نفسه، وكيف سيحفز حركته وجهده على الإبداع والتجديد؟ إننا لا نبالغ البتة في هذه الصورة التي نرسم لطبيعة الخطاب العربي السجالية. وتكفي مطالعة الأدبيات «النظرية» الوفيرة والمزدهرة - هذه الأيام - عن الأصالة والمعاصرة، وطريقة استدعاء وشحذ كل طرف لأسلحته وأسانيده، وطريقة توظيفها في الحوار، لتكشف لنا عن

صحة وشرعية ما نصف به الخطاب النهضوي العربي الذي ما يزال خطابنا بمقدار ما هي النهضة المعلقة لنهضتنا!

- وأخيراً هو خطاب لا تاريخي. بمعنى أنه خطاب لا يعيش تاريخه في ظل ذلك التجاذب والتوتر، الذي يتحكم فيه، بين مرجعيتين: فهو إما خطاب يلتمس إجابات عن حاضره من الماضي (كما في حالة السلفي)، أو ما يلتمسها له من المستقبل (أوروبا كطموح نهضوي عند المثقف الليبرالي). وهو يحيا في هذه الثنائية خارج تاريخه الحاضر. والأهم في كل هذا هو أن تلك اللاتاريخية تفقده الأصالة وتضعفه أمام التراث وأمام المعاصرة معاً، وتجعله رهناً بأحكامهما.

وبعد، فليس من سبيل إلى تحرير هذا الخطاب النهضوي، غير المطابق، مما يجعله خطاب رد فعل سجال، سياسي، لا تاريخي....، إلا نقد علاقته بمرجعياته: العلاقة التي تؤسس لثنائياته الحادة. وليس ذلك النقد سوى تفكيك سلطتيه الأساسيتين⁽⁴⁶⁾: سلطة الغرب وسلطة التراث، وهما معاً السلطانان اللتان ما تزالان إلى الآن تخلقان فيه وتعيدان إنتاج إشكالية الأصالة والمعاصرة، الهوية والتقدم....، في شكل صراعي سياسي.

(46) انظر حول هذا: محمد عابد الجابري: «الخطاب العربي المعاصر». دار الطليعة - بيروت. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولى. ماي/ أيار. 1982. ص 188 وما تلاها.

II - ثنائية الصبغة - الإسلام في الخطاب النخبوي: الغفاني ومحاولات التركيب

مقدمة

ثمة في الوضع العربي الراهن، وفي ساحته الفكرية على وجه الخصوص، ما يملّي الحاجة إلى إعادة طرح وتناول جدلية العلاقة بين الانتماء العربي والانتماء الإسلامي للجماعة العربية. فهذا نحن نجدنا - أمام وقائع التطاحن الجارية على الساحة الفكرية العربية سجلاً محتدماً حول الموضوع - على أعتاب طور من المناظرة تنزلق فيه الخطابات الفكرية - على تفاوت درجات هذا الانزلاق - إلى تحزب ضيق وإلى ارتهان أعمى لقوانين الاستنفار. إذ يخرج الجدل من نطاق المناظرة ليتحول حرباً، وفي الحرب مُتسع لكل ألوان التضليل والتمويه. وهكذا كلما كان على الفكر أن يرتضي لنفسه وظيفة تنظيم السياسة - كعمارة - وتبريرها، كلما ضعفت مناعته النقدية، واتسعت الهوة التي تفصله عن الموضوعية والحقيقة والتاريخ - وكلما فقد رصانته العلمية هذه (وهي ليست متعارضة، بالضرورة، مع حاجة التاريخ والناس) كلما كان أميل للتوظيف في كل المعارك، حتى أقلها عدالة وأكثرها عبثية ومفارقة للمعقول⁽¹⁾.

(1) نرى في بعض «المثقفين» اللبنانيين الذين ارتضوا لأنفسهم تسخير أقلامهم للدفاع عن معارك «ملوك الطوائف» في لبنان، مثلاً صارخاً على ذلك.

ومرة أخرى، نجد في الوضع العربي ما يجعل هذا الحديث مشروعاً. فالوعي العربي المنشق على نفسه بين نصير لـ «الذاتية العربية» وبين مدافع مستमित عن «الذاتية الإسلامية» ما عاذ يعلن عن رحابته العلمية والايديولوجية، وما غاد متسعاً لقبول التعايش بين عنصرين كونا ولا يزالان يكونان الاجتماع العربي الحديث والمعاصر: التعايش الذي انطوى عليه المجتمع وعاشته الجماعة في الفكر والوجدان قبل أن يرسيه رواد الفكر العربي الحديث تنظيراً وتأسيساً في الثقافة والمجتمع.

وكثيرة هي الأسباب والعوامل التي تقف وراء نشوء هذا الانقسام وتعمقه في الوعي العربي الحديث⁽²⁾، ولكن أيضاً، كثيرة، هي الفرص المتاحة أمام هذا الوعي لكي يتجاوز ثنائياته الحادة هذه، التي بلغت حد الطلاق النهائي، ولكي يؤسس رؤية أكثر عمقاً وثراء وتاريخية لمسألة «الذاتية» ومصادرها وهيئاتها النظرية والاجتماعية، تفتح الباب أمام حركته - والجماعة العربية - لولوج قنوات ومسارب العصر دونما شعور بعقدة النقص والدونية الذي يدفعه إلى الاقتداء بالغالب - نظامه وفكره وقيمه - والاندماج في «كونيته»، ودونما شعور بالخوف والعجز الذي يضعه في حالة نكوص أمام التاريخ الحاضر وانكفاء، غير مسحوب، إلى الماضي⁽³⁾. وإذا كان يتوافر بعض فرص

(2) انظر: برهان غليلين في «الوعي الذاتي»، منشورات «عين المقالات». الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1987.

(3) لا شك أن الوعي يكون ضعيفاً وقاصراً ولا تاريخياً في الحالتين معاً، فالاندماج في ثقافة «الأخر» ليس سحاً حقيقياً للمعاصرة والتقدم (أوروبا لا توزع التقدم على غير ابنائها الذين صنعت وتصنع لهم ويهم حضارة التقدم، هذا فضلاً عن أن مريديها من أبناء «العالم الثالث» - ومنهم مثقفونا - لا يفعلون أكثر من أنهم يستهلكون أوروبا في أوطانهم دون أن ينتجوا المعاصرة.... تماماً كما يفعل اقتصادهم!)، والانكفاء إلى الماضي ليس رهاناً كافياً لمواجهة تحدي العصر. كلتا الحالتين يقود إلى الغربة: الغربة عن الحاضر. والمفارقة أن أوروبا صنعت أمجادها بنفسها - لا بغيرها ولا بالاقتداء - والماضي العربي - الإسلامي صنع أمجادها بنفسه، بحاضره، وبالاقتداء وبالاقتناع على الثقافات العالمية لا

هذا الحل من معطيات الوضع الفكري الراهن، وتحديداً مما هو ثاو ومنبث من نقاط ومن قواسم مشتركة في خطابات النخب الثقافية، فإن في بعض ما خلفه رواد الاصلاح الفكري - للقرن الماضي ومطالع القرن الحالي - من آثار، ما يسمح لنا بتجديد ربط الصلة - التي ما انقطعت يوماً - بين أسئلة النهضة وأسئلتنا، ومساهمات روادها في الاجابة، وما نحن مزعمون على صوغ الردود عليه. ففي الكثير من تلك الآثار ما يجعلنا نعترف بقدرة السلف الحديث على حل اشكلات العصر والظرفية بكثير من الدقة النظرية والرحابة الفكرية، وبما يستجيب وحاجيات التاريخ الذي عاشوه - وفي شروط ربما كانت أسوأ مما نحن فيه - بمعاناة ودراماتيكية، ولكن أيضاً بعدة نظرية وإرادة مكنتهم من تخطي حالة الانفعال إلى الفعل.

ولا يقع الحديث عن الحاجة إلى ربط الصلة بين فكر رجال النهضة وفكرنا - على هذا الصعيد بالذات - في مدار الدعوة إلى الالتجاء للماضي والتماس الجواب من مدونته، وهو ما كنا بصدد التشكيك في جدواه وحجيته، بل يكتسب أهمية من عنصرين على الأقل:

أولهما، إننا لا نزال - في ما نطرح ونتداول من موضوعات وقضايا - ننتمي إلى الحقل الثقافي الذي شيده متقفو النهضة، سواء على صعيد أسئلتهم الفكرية، أو على صعيد نوع الاجابات التي قدموها. وبكلمة، إننا لا نزال بفكرنا داخل اشكاليتهم: اشكالية النهضة.

بالانكفاء النكوصي. وكلا النظامين (الأوروبي والعربي - الإسلامي) كان يملك الثقة بالذات والعقل المنفتح. وهذا هو ما يفقده عقل النخبة الثقافية العربية المعاصرة - بجميع اجنحتها - فهو لا يزال يواجه «الشاهد بالغائب»، ويعيش عالة على الماضي العربي - الإسلامي وعلى أوروبا.... ومن ثمة على نفسه. هكذا يتخل عن أن يكون جديراً بأن يرث حضارته العظيمة، وعن أن يكون جديراً بمنافسة أوروبا.

وثالثتهما، إن الاهتمام بإجابتهم - على سؤال «الذاتية»، أو «الهوية» - ليس بدافع التبني لتلك الاجابة، أي ليس بدافع بعثها وأحيائها من زاوية محتواها النظري والمعرفي. وإنما بهدف الاحتفاظ - من تلك الاجابة - بوضوحها الايديولوجي، أو بوضوح مقاصدها لديهم هم الذين صاغوها وبالطريقة التي صيغت فيها. فالامر هنا لا يتعلق بدعوة إلى أن نهتمل مناسبة الاجابة، لتكرارها وتردادها في ظروف حاضرة لها بعض ما يميزها، بل بدعوة إلى تأصيل وتبيين تلك الرؤية الرحبة التي صدروا عنها - وصدرت عنهم - ومكثهم اعتمادها من درء خطر انشطار الوعي إلى حرب داخلية لا طائل منها، فيما تدعو الحاجة - حاجة التاريخ والفكر أيضاً - إلى الإعراض عن النزاعات غير المشروعة أو المبررة، والالتفات إلى ما يجعل تلك «الذاتية»، عصية على التفتيت والتذريز إلى أجزاء متناقضة، ومفتوحة على انتاج واعادة انتاج ذلك التعايش الفذ بين عناصرها التكوينية. أي أنها دعوة إلى التسلح بهذه الرؤية التاريخية التي كان لها الفضل في أنها صاغت وضمنت التعايش - في الوعي العربي - بين مكونات بدت، في لحظة من التاريخ، وكأنها متعارضة، وهو التعايش (أو التسوية الفكرية) الذي اتاح للفكر العربي، على امتداد القرن الجاري، أن يتطور دون أن يتحكم بتطوره منطق الحرب بين مكوناته - كما تبدو نذره الآن - بل أن يتطور ويتغذى من التعدد والتنوع الذي ينطوي عليه تكوينه.

تلك هي الاعتبارات التي تدفعنا لإعادة طرح سؤال «الذاتية»، وتوزعها بين مكونين: إسلامي عربي - من خلال مثقفي النهضة.

II - لقد قصدنا أن نأخذ جمال الدين الأفغاني عينة مختارة - من ضمن مفكري النهضة - نطل من تفكيرها على المشكلة هذه. ولم يكن الأمر اختياراً عشوائياً، بل لاعتبارات واعية يمكن إجمالها في ما يلي:

1 - عُدَّ الأفغاني، بحق، رائد المدرسة الفكرية العربية -

الإسلامية النهضوية الحديثة ومؤسسها الفعلي. فخلال إقامته في مصر والمشرق العربي مارس أبلغ تأثير على لفيف من التلامذة الذين اتيح لهم أن يؤسسوا - إلى جانبه - أو بعد وفاته تياراً نهضوياً عريضاً بمصر والشام تحرك في إطار المشكلات والقضايا التي أثارها أو صاغها «السيد» درساً وشرحاً في «الأزهر» والصحافة... الخ. وإذا كان محمد عبده وأديب اسحاق مثلاً، قد تداولوا ما أرسى الأفغاني مداميكه النظرية (وبصرف النظر عن طبيعة المواقف السياسية التي اتخذها قبل أو بعد) فإن جيل لطفي السيد ورشيد رضا ثم اللاحقين يتصل إنتاجاً وتفكيراً بموضوعات المؤسس. وهذا إنما يراد به القول إن الإطار الذي رسمه الأفغاني لموضوعات التفكير النهضوي ظل الإطار الاشكالي الجامع لعمل المريدين المباشرين ومن يعمل في نطاق مدرستهم الفكرية من الأتباع. ولا تسوق الأمر هنا من باب التعميم التعسفي غير المستند إلى دليل، إذ إن المتصفح للمتن النهضوي يقف حقاً على هذه الحقيقة (اتحدث هنا بالتحديد على الصعيد النظري - الاشكالي)، بل إن التيار الليبرالي العربي (خصوصاً في مصر) - وقد وجد في كثير من موضوعات الشيخ محمد عبده نقطة انطلاقه - الذي بدا منذ العقد الثاني من القرن الحالي وكأنه يفادر الساحة التي هيمنت عليها موضوعات الأفغاني ومعادلاته الفكرية، سرعان ما سيعرف عدأً تراجعياً إلى «البيت الفكري» لـ «السيد»، ولعلنا نجد في كتابات طه حسين والعقاد المتأخرة شاهداً القاطع على ذلك.

إن أهمية هذه الريادة (أو هذا الدور التأسيسي على المستوى الاشكالي) - وصورتها الجلية في ما يتصل بحديثنا هي ارتباط الخطاب النهضوي في مجال الإنتاج الفكري السياسي، بموضوعات، الأفغاني - هي ما يجعل احتفالنا بالأفغاني، وبقضية العصبية في تفكيره، يكتسب كامل مصداقه النظري. بل نزيد على هذا بالقول إن الرجل إذا كان له فضل المساهمة الوازنة في تأسيس الاشكالية النهضوية وصياغة عناصرها النظرية، فإن له - في حدود ما نعم -

فضل صياغة وبلورة المسألة الجنسية (المسألة القومية) في الفكر العربي الحديث. وليس يهم أن يُحتج علينا هذا بالقول إن عمله - على هذا الصعيد - كان منبوقاً بمواقف وكتابات لغيره في الموضوع. فالامر هنا حجة للرجل، لا حجة عليه، إذ هو دفع بهذا المكتوب إلى أن يصبح مشكلة المشاكل في الفكر السياسي العربي الحديث، مخرجاً إياه من اطار الاثارة إلى ضفة الاشكالية.

2 - ليس يخاف أن المسألة «الجنسية» (أو «الذاتية» القومية) شأن نظري سياسي، بقدر ما هي شأن معرفي تاريخي إذ لا يتعلق الأمر - في حالة السجال الذي دار في حينه بين أنصار «الذاتية العربية» وأنصار «الذاتية الإسلامية» - بالبحث فقط في واقع هذه «الذاتية» أو «حقيقتها» أو في تكوينها التاريخي ووجهة انتسابها إلى هذه الدائرة أو تلك، بحثاً يعتمد التاريخ أسانيد ومرجعاً وفيصلاً في الحكم؛ أي أن الأمر لا يتخذ هنا منحى البحث النظري المتجرد من اعتبارات الظرفية التي يجري فيها، الهادف إلى تثبيت حقائق ما والانتصار لها ضد التغليب أو الغلط أو الالتباس. بل الأمر تعدى هذا الصعيد - الذي كان بالكاد جنينياً وغير مكتمل الهيئة والعدة - إلى الارتباط بالصراع المحتدم وحاجاته وفروضه. فالسجال ذلك أتى تعبيراً عن جدل اجتماعي وسيلسي قائم، بقدر ما كان جزءاً منه وعنصراً فاعلاً في تحريكه وإدارته. كانت المعركة الداخلية التي فتحها الاستعمار بسياساته التقسيمية الطائفية والانفصالية - التي اتخذت الاقليات والوجهات المحلية والنخب الحديثة مطية لها - هي الإطار الذي رسمت فيه وارتسمت ملامح وحدود التدخل الفكري للهيئة المثقفة، أو هي الاطار الذي تحكم في - بقدر ما لجم - عملها النظري. لذلك أتت الكتابة النهضوية في موضوع «الذاتية» - مع الأفغاني وعبدو والكواكبي وفرح انطون... الخ - تتحرك في دائرة سياسية محددة بأحكام الظرفية تلك، ومشدودة إلى أهداف، تقع منها الاجابة

على حاجات الصراع وتحدي الاستعمار والتأخر موقع القلب أو المركز. ولذلك أيضاً لا نستطيع النظر إلى تلك الكتابة، ولا أن نحاكمها إلا بما هي كتابة سياسية، لا تنزع إلى التحقيق والتنظير - إلا لماماً - بقدر ما هي تنزع إلى إعادة هيكلة الفكر والذات بما يجعلهما أهلاً لمواجهة مستجدات المرحلة واستحقاقاتها.

وحيث إن المسألة تتخذ هذا المنحى السياسي نستطيع القول دون تضخيم أو مبالغة أن الأفغاني هو رجلها الأجر⁽⁴⁾ من ضمن مفكري النهضة، وجدارته وأهليته للخوض في قضية كهذه، متأتية من تكوينه السياسي الغد والموسوعي، ومن معاشته الدقيقة والتفصيلية لتطورات الحياة السياسية والفكرية في مجموع العالم الإسلامي، بل ومن واقع انخراطه في الصراع كمناضل سياسي ضد الاستعمار، عرف - معرفة الخبير - موقع ومكانة «المسألة الجنسية» (القومية) في ذلك الصراع، والأهداف التي يروم الاستعمار تحقيقها من وراء اثارته المسألة أو رعايته قواها المحلية. بل لا يسعنا هنا - ونحن في معرض تبيان جدارة الرجل لتناول الموضوع - إلا الإشارة والتنبيه إلى أن المسألة القومية في هذه الفترة بالذات لم تكن قد أخذت بعد ذلك المنحى الذي أخذته إبان سياسة التتريك والذي جعل القومية العربية عملة متداولة وقاسماً مشتركاً لدى معظم من تناظروا في الموضوع. بل كانت لا تزال قضية متصلة بالصراع ضد الاستعمار، وهذا ما يضيف على مساهمات الأفغاني، فيها قيمة مضاعفة. فحين ينتصر الرجل للتعصب العربي والعصبية العربية - وهو أعلم الناس بالرابح والخاسر في ذلك - فإنه يصدر في الواقع عن مواقف وحسابات تنصف ماضي «الذات» وتستشرف مستقبلها وتنتح أسلحة ومعاول ذلك المستقبل.

(4) وحتى لا يساء فهمنا في هذا الحكم، نؤكد هنا أننا نتحدث عن فترة لم تكن كتابات الكواكبي القومية قد ظهرت بعد.

3 - من يقرأ آثار الأفغاني لا شك يلاحظ أنه «راوح» بين الدفاع عن «الذاتية الإسلامية» والدفاع عن «الذاتية العربية» دون أن يضعهما موضع تناقض كلي. والواقع أنها ليست مراوحة بالمعنى الحرفي بما يجعلها تفيد التذبذب أو التردد أو عدم الحسم، بل هي إلى وقائع التاريخ الذي عاشه وأحداث الصراع الذي شارك فيه أقرب منها إلى وضوح ذهني أو نظري أو إلى اختيار فكري وعقائدي ما. هكذا تبدت صلته بـ «الذاتيتين» - إذا صح التعبير - في شكل انتقال من الأولى إلى الثانية مع الإبقاء على الأولى، وفي شكل عودة من الثانية إلى الأولى مع الإبقاء على الثانية. وهي حركة كان مدفوعاً إليها بفعل عوامل تتصل بالتغيرات الحاصلة في شروط الصراع مع الاستعمار، والأدوات والوسائل المفترضة للارتقاء إلى مستوى تلك الشروط المتغيرة، مثلما هي ناشئة - أيضاً - عن نضج فكري وخبرة ومراس غنيين في التعامل مع موضوعات شائكة وبهذا الحجم من التعقيد والخطورة في آن واحد.

ويهمنا من كل هذا أن نثير الانتباه إلى أن هذا «الازدواج» في تفكير الرجل يمنح نصوصه قيمة استثنائية، وذلك بمعنى: أن ذلك التوتر يشكل عنصر إخصاب وزخم للنص الأفغاني في موضوع «الجنسية» (القومية)، توتر يخرج النص من بدايته ويحمله على تفكير قلق غير سطحي ولا جاهز النتائج، وبمعنى أن هذا الازدواج الذي عاشته الثقافة العربية ككل - وتعيشه الآن - قد لخصه الأفغاني في تفكيره ونصوصه بحيث نستطيع أن نقراه (نعني الازدواج) من خلال عينة مفردة، كان لها الفضل في أنها لم تدعه معلقاً دون جواب - أي أن الأهم في كل هذا هو خبرة الأفغاني في التعامل الفكري - والوجداني - مع طرفي المعادلة، الخبرة التي نضجت ونمت في سياق الصراع - في وعيه - بين طرفيها، وهو عينه الصراع الذي لا يزال يحتدم الآن دون أفاق حقيقية.

4 - قد تكون فرادة الأفغاني - من دون سائر الذين تناولوا موضوع القومية في عصره... وربما رهاناً - في تلك الروح الفذة، روح المصالحة بين عنصرين ومبدأين أساسيين في تكوين الجماعة العربية وهي التي سمحت له بتأسيس مقدمات رؤية تركيبيّة لـ «الذاتية»، تتجاوز عن انشطارها الداخلي إلى كتلتين مغلقتين وعصيتين على التعايش، بل التجاور. ففي نص الأفغاني (وخصوصاً «الخطرات»، وبعض مقالات «العروة الوثقى») نعثّر على ذلك التركيب الخلاق بين الإسلام والعروبة، تركيب كان يعي الأفغاني أهميته ووظيفته في الصراع الدائر مع الجبهة الاستعمارية. وكان يدرك الحاجة إليه، ليس فقط لتجريد الاستعمار من أداة كان يراد بها فك «العصبية الإسلامية»، وإفراغ العروبة من محتواها الوطني المعادي للاستعمار، بل أيضاً لتكريس الاعتراف بهذا التركيب المتنوع بصفته حقيقة معاصرة... وتجد في التاريخ ما يبررها ويسندها - وقد يكون للأفغاني فضل إرساء هذه العلاقة من التعايش التركيبي في الفكر العربي المعاصر، أو بالأحرى في أوساط قطاع عريض من المثقفين العرب الذين ما انفكوا يصدرون في تفكيرهم عن هذا التركيب.

5 - وثمة اعتبار قد لا تكون له كبير أهمية، ومع ذلك فهو يستحق الإثارة، ويتعلق بانتماء جمال الدين الأفغاني - فقد يضيف انتماءه القومي غير العربي⁽⁵⁾ (الأفغاني أو الفارسي)⁽⁶⁾ أهمية مضاعفة على مواقفه من قضية «العصبية العربية»، ومشروعيتها ووظائفها

(5) لتتجاوز هنا عن كون الأصل عربياً، إذ هو ينحدر من الإمام علي بن أبي طالب كما أشار إلى ذلك الدكتور محمد عمارة في تحقيقه لأعمال الأفغاني الكاملة. (انظر: الجزء الأول من الأعمال الكاملة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، الطبعة الأولى 1979، ص 28) إلا أن إشارتنا في النص لا تعني بهذا الجانب، بقدر عنايتنا بموطنه السياسي والاجتماعي.

(6) في تحقيق الدكتور عمارة المشار إليه وفي أسانيد الدقيق والموضوعة ما يشجع على القول بأفغانية جمال الدين، انظر نفس المصدر. ص 19 - 28.

السياسية والاجتماعية والثقافية. فما نحن أمام رجل يعطي العروبة من التقدير والتنويه ما لم يمنحها إياه أكثر المتأجرين بها من المثقفين ورجال الحكم في العالم العربي، وفيما سبيل الدعوات الانفصالية والانعزالية عن العروبة ينهمر رهاناً من دون انقطاع في لبوس «قومي» كاذب أو طائفي أو مذهبي من قبل من كانوا أكثر تعصباً لها ... وهو موقف يحسب للأفغاني في خانة الموضوعية المتجردة من الحسابات العصبوية الضيقة، والمفتوحة على التاريخ: حقائق واحتمالات.

إنها، باختصار، أهم ما يحملنا من اعتبارات على الاهتمام في هذه الدراسة بقضية «الجنسية» في فكر جمال الدين، فكيف إذا انطرح في هذا الفكر. ما المسار الذي قطعه تفكيره فيها، ثم ما العوامل المتحركة في ذلك المسار والمفسرة له؟

II - لنلق نظرة - إذن - على معطيات فكر الأفغاني في العصبية الجنسية.

1 - في مفهوم التعصب:

للافغاني مفهوم للتعصب نجده ضمناً في العديد من النصوص، مثلما نجده صريحاً ومبنيّاً في نصوص أخرى. وهو في الحالة الثانية مفهوم يتكرر في تعريفات وتحديدات مختلفة، لكنها منسجمة ومتكاملة لتؤدي المعنى الواحد الذي أراده لها صاحبها - فهو (نعني التعصب): «قيام بالعصبية والعصبية من المصادر النسبية، نسبة إلى العصبية، وهي قوم الرجل الذين يعززون قوته ويدفعون عنه الضيم والعداء، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه»⁽⁷⁾. أي أن التعصب طبيعة في الناس،

(7) العروة الوثقى، الأعمال الكاملة. الجزء الثاني، ص 40.

به تتكون الجماعة، وهو قوامها، وعنه تحمل نهضتها وشوكتها، إنه هنا قانون الجماعة المتأني من قانون الطبع فيها. لكنه أيضاً «يطلق ويراد منه: النعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد»⁽⁸⁾، أي أنه هنا مشتق من عنصرين: عنصر القرابة والمشاركة في النسب، وعنصر الانتماء إلى الاجتماع الواحد: إلى الفضاء الثقافي والسياسي والمدني الواحد. وهي العناصر التي تخلق في اجتماعها أو في أحديتها النعرة، بما هي انتصار للرابطة ومداغة عنها. فالتعصب في الحالة هذه إذن يخرج من التعريف الجوهراني الطبيعي أو الطبيعي إلى التعريف التاريخي أو الاجتماعي (الرابطة).

لكن بمقدار ما يشير التعصب إلى رابطة جنسية (قومية) اجتماعية - مدنية فهو يشير أيضاً إلى رابطة ثقافية - روحية، قد تدخل هي الأخرى في تكوين لحمة الرابطة الأولى وتعزيزها، أو في استيعابها ضمن رابطة أشمل وأوسع، إذ «توسع أهل العرف فيه فأطلقوه على قيام الملتمحين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضاً»⁽⁹⁾، فصلة الدين هنا - التي تحقق ذلك الالتحام بين جماعات قد تكون ملتزمة سلفاً برابطة الجنس أو الاجتماع - هي الوجه الآخر لذلك التعصب. وليس ينطوي الأمر هنا - في ما نعرض - على تفاضل أو أرجحية لهذه أو تلك من العصبية أو من الأسباب الدافعة إلى قوة هذه دون الأخرى، بقدر ما ينطوي على أهمية الاحتفال المبدئي بالعصبية كرابطة تصنع الجماعات ووجدتها: «فإن لحمة يصير بها المتفرقون إلى وحدة تنبعث عنها قوة لدفع الغائلات وكشف الكمالات، لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الدين أو النسب»⁽¹⁰⁾.

التعصب إذن، مطلوب في ذاته، ويقطع النظر عما هو منه يشتق

(8) م. س. ص. 41.

(9) م. س. ص. 41.

(10) م. س. ص. 41.

مضادته. وهو مطلوب لكي يغطي حاجات ضاغطة هي حاجات الجماعة: حاجتها في أن تتقوم كجماعة، وحاجتها في تحصيل أسباب وحدتها وضمن تماسكها الداخلي، وحاجتها في رد تحدي الانقراط أو التشظي والانصراف في غيرها، وحاجتها لالتماس وسائل النهضة والتقدم... الخ. لكن التعصب - شأنه شأن غيره - قد ينقلب إلى ضده متى صيغ في أشكال وأطر وعلاقات تنزع إلى الشطط بنزوع الجماعة إلى محورة العالم حول ذاتها. فللتعصب حد اعتدال وطرفا افراط وتفریط، والخروج عن حد الاعتدال هذا خروج بالتعصب عن معناه وعن وظيفته؛ فالإفراط فيه «مدة تبعث على الجور والاعتداء»، وذلك أن «المفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة، وينظر إلى الأجنبي عنه كما ينظر إلى المهمل، لا يعترف له بحق ولا يرعى له ذمة، فيخرج بذلك عن جادة العدل، فتتقلب منفعة التعصب إلى مضرة»⁽¹¹⁾. يتحول التعصب هذا إلى شوفينية بغيضة، تنتج كل أشكال الميز العنصري ضد الجماعات الأخرى، وتعيش على أوهام التفوق والانتخاب الطبيعي أو الإلهي، وقد يكون ذلك مدخلها إلى الانهيار الذاتي والتوقف عن العطاء، أو إلى الحروب الامبراطورية التوسعية الجنونية التي قد تترد وتنقلب عليها عند عتبة ما من التطور؛ فضلاً عن أن هذه النزعة ترسي «مدنية» قهرية لا روح فيها ولا قوام (شأن «المدنيات» الاستبدادية).

وكما أن للتعصب الجنسي درجات يتحدد وضعه وطبيعته باختلاف كل منها، فكذلك في التعصب الديني ما يجعله مطلوباً، وما قد يجعله بغيضاً ومبغضاً، إذ «قد يطرا على التعصب الديني من التغالي والافراط مثل ما يعرض على التعصب الجنسي، فيفضي إلى ظلم وجور، وربما يؤدي إلى قيام أهل الدين لإبادة مخالفينهم وسحق

(11) م. س. ص 41.

وجودهم⁽¹²⁾، وهذا عين ما يحدث في الحروب الصليبية على المشرق وفي الحرب المسيحية ضد مسلمي الأندلس⁽¹³⁾.

وأجمالاً، لا تقوم الأمم والدول⁽¹⁴⁾ - بحسب الأفغاني - إلا بالتعصب - القومي أو الديني - ومن هنا ضرورته والحاجة المكنة إليه. وهذا أيضاً ما يفسر أهمية الموضوع في فكر الأفغاني، وضغطه المستمر في نشاطاته السياسية والصحافية والفكرية.

لكن الحقيقة تقتضينا القول إن الالمام بموقف الأفغاني من التعصب والعصبية يستدعي عدم الاكتفاء بالتعريف العام، ومتابعة دعوته الفكرية والسياسية في هذا الإطار من خلال محطتين أساسيتين، دافع في كل منهما عن موقف مختلف، وكان لدفاعه ولموقفه ما يبرره أو يفسره في سياق المعطيات السياسية والتاريخية والفكرية التي عاشها، وأثرت فيه. والمحطتان اللتان نعينهما بهذا الحديث هما: الوحدة الإسلامية (للجامعة الإسلامية) والعصبية الجنسية - الوحدة القومية (ومنها العربية).

2 - العصبية الإسلامية: الوحدة الإسلامية:

ارتبط دفاع الأفغاني عن العصبية الإسلامية ودعوته إلى الوحدة الإسلامية - في مرحلة أولى - برفضه للعصبية الجنسية ولشروعيتها وحجيتها وأهليتها لتكوين الأمم والدول، أو لمنافسة العصبية الدينية أو الاستعاضة عنها. وقد بنى موقفه هذا - فضلاً عن تأثير عوامل سياسية سنأتي على ذكرها فيما بعد - على ما رأى فيه حكماً للدين قاطعاً في الأمر، وتأكيداً من العقل غير منازع فيه:

(12) م. س. ص 42.

(13) م. س. ص 43.

(14) م. س. ص 37.

فالتعصب للجنس ليس - بحسبه - طبيعة في النفس جبلت عليها الأفعال والأفكار والإرادات والممارسات، وإنما هو ضرورة مفروضة قد يدعو إليها الطارئ من الحاجات والعارض منها، «فلو زالت الضرورة لهذا النوع من العصبية تبع هو الضرورة في الزوال كما تبعها في الحدوث بلا ريب»⁽¹⁵⁾، انه - إذن - وفي أحسن أحواله ليس إلا «من الملكات العارضة على الأنفس»، أما متى تزول هذه الضرورة وينتفي مفعولها، فذلك ما يشترطه الأفغاني باحتكام جموع الأنفس والأجناس إلى سلطة أعلى هي الله، وهي مبدأ الشعور العام بالاطمئنان إلى الحقوق ومسوغ الاستغناء عن عصبية الجنس.

وإذا كان العقل قد قرر أن التعصب للجنس مما يعرض للجماعات في معاشها، وأنه ليس مما يتأصل فيها على سبيل الطبع والطبيعة، فإن الدين بدوره - والشارع الإسلامي - حث على وجوب الاعراض عن هذا التعصب، والانتباه إلى غيره مما يشد أزر الجماعة ويضمن تماسكها. وهكذا وبوحي من الحديث الشريف: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية»⁽¹⁶⁾ ينتهي الأفغاني إلى القول بأن «لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم»⁽¹⁷⁾. وعلى ذلك كله لم تتأسس العلاقة بين الأجناس داخل الإسلام - كما يرى الأفغاني -⁽¹⁸⁾ على مبدأ الأرجحية النسبية أو الانسابية مهما تفاوتت آثار هذه الأجناس، بل هي انعقدت على الخضوع للشرع والامتثال للأمر الإلهي. بحيث صار بمكنة الواحد أن يقوم بأمر المسلمين دون استناد منه في ذلك إلى مرجع الحسب والنسب.

(15) مقال: الجنسية والديانة الإسلامية. العروة الوثقى. الأعمال الكاملة ج II. ص 34.

(16) استشهد به الأفغاني في نفس المقال. ص 35.

(17) مقال: الوحدة والسيادة. العروة الوثقى. الأعمال الكاملة ج II. ص 26.

(18) الجنسية والديانة.. ص 35.

هذا الامتياز الذي يخلقه ويقود إليه الانتماء إلى رابطة الإسلام والعمل بأحكامه هو ما يفسر أعراض المسلمين، على اختلاف أقوامهم عن الاهتمام بما يربطهم من روابط خارج دائرة المعتقد «فإن المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة»⁽¹⁹⁾.

والتأكيد على هشاشة الرابطة القومية أمام رابطة المعتقد، بل التنويه بهذه الثانية وبالشكل الذي تم به ليس إلا تقريراً أرادته الأفغاني مدخلاً نظرياً «للحديث عن قضية سياسية شغلته كثيراً»، وكانت في حضورها الاشكالي وحجم ذلك الحضور من أخص ما ميزه: (دعوة فكرية ونشاطاً سياسياً)، ونعني بها قضية الوحدة الإسلامية التي ارتبط بها اسمه كما لم يرتبط بها اسم قبلاً أو في ما لحق.

يعبر الأفغاني عن الحاجة إلى الوحدة الإسلامية بصفتها حاجة متأتية من اجتماع عاملين: الأول ويتصل بطبيعة الاجتماع الإسلامي الذي يرسم له الأمر الإلهي وضعاً واحداً ووحيداً، هو الوحدة، وهو وضعه الشرعي. أما الثاني فمردّه إلى الأخطار التي كانت تحدد بـ «الممالك الإسلامية» من طرف الاستعمار لتعطي هذه الحاجة بصورة ضاغطة.

* إن الوحدة - بنظر الأفغاني - هي الوضع الطبيعي (والمقبول) للمسلمين فوجدتهم في اعتقادهم المشترك، في انتسابهم إلى عقيدة واحدة. بيد أن هذه الوحدة في الاعتقاد (أي المتأتية من الانتساب إلى الدين الواحد) غير كافية، فقد تحصل أيضاً في حال التفرق والتشتت السياسي والكياني وهو ما كان في التاريخ الإسلامي منذ انفراط الخلافة في بغداد وتوزعها إلى عباسية وفاطمية وأموية (في الأندلس) وما جرّ إليه ذلك من وقائع الانقسام والتفكك. فالاعتقاد المشترك ليس

(19) م. س. ص 35.

إلا أساساً تكوينياً لها. ولكن بقدر ما هو أساس لها، بقدر ما هو باعث عليها. ذلك أن نشر المعتقد أو حمايته يفترض كياناً للإسلام موحداً يقوم بتطبيق الأمر الإلهي. هكذا تتجاوز وحدة المسلمين اشتراكهم في المعتقد - بعد أن تستوعبه - إلى قضية سياسية.

وإذا كان في عقيدة المسلمين «أوثق الأسباب لارتباط بعضهم ببعض»⁽²⁰⁾، فإن في هذه العقيدة ما يجعل ذلك الارتباط شرطاً من شروط الاعتقاد، أي ما يجعل الوحدة السياسية الإسلامية - بنظر الأفغاني - ذات علاقة بالأمر الإلهي، ذلك أن «الاتفاق والتضافر على تعزيز الولاية الإسلامية من أشد أركان الديانة المحمدية، والاعتقاد به من أوليات العقائد عند المسلمين...»⁽²¹⁾ بل إن المسلمين «بحكم شريعتهم ونصوصها الصريحة مطالبون عند الله بالمحافظة على ما يدخل في ولايتهم من البلدان وهو فرض عين على كل واحد منهم إن لم يقم قومه بالحماية عن حوزتهم، كان على الجميع أعظم الأثام»⁽²²⁾. وهكذا يطوق الأفغاني مخاطبيه من المسلمين بسلطة النص الديني وأحكامه، مرتفعاً بقضية الوحدة الإسلامية إلى درجة التقاطع بين الحاجة والمقدس. بل هكذا يعلن أن هذه الحاجة ما انطرحت على المسلمين إلا بمقدار ما ابتعد تاريخهم عن الإسلام الأصل.

* وكما أن الوحدة عنده هي الوضع الطبيعي للمسلمين كما قضى بذلك الأمر الإلهي، فهي أيضاً الرُّبُوح الوحيد والصحيح على التحدي الاستعماري الزاحف على الممالك الإسلامية والمستوطن فيها. وإذا كانت مخاطر الاستعمار تكمن في احتلال أراضي المسلمين وانتزاعها من أهلها، وفي استعبادهم وحكمهم⁽²³⁾ وكسر شوكتهم السياسية فإنها

(20) أسباب تخلف المسلمين. العروة الوثقى. الأعمال الكاملة ج II. ص 62.

(21) الوحدة الإسلامية. ج II. ص 27.

(22) أسباب تخلف المسلمين. ج II. ص 62.

(23) وهو كما أكد الأفغاني في العديد من المناسبات أمر معارض للتعاليم الإسلامية، ص 62 مثلاً.

تكن أيضاً في ضرب وحدتهم الدينية وعقيدتهم⁽²⁴⁾، لما قد يكون لها (= أي العقيدة) من أثر في إعادة إنتاج شعورهم بالحاجة إلى الوحدة.

إن هذه الحاجة إلى رد الخطر الاستعماري هي ما دعا الأفغاني إلى سلوك جميع السبل - على تناقضها - من تأسيس جمعية «العروة الوثقى» ذات الطابع السياسي الثوري المستقل عن الدول الإسلامية، إلى الدعوة لاتحاد فارس وأفغانستان (مع كيل المديح لإيران وأهليتها لتوحيد العالم الإسلامي)⁽²⁵⁾ إلى عقد الرهان على الامبراطورية العثمانية والسلطان عبد الحميد بالذات⁽²⁶⁾. وهي سبل لم يكن الرجل معنياً بتعارضها أمام الخطر الاستعماري. بل إن هذا الخطر هو ما دفعه - بصورة أساسية - إلى دعوته الشهيرة إلى «الجامعة الإسلامية».

وإجمالاً، إذا كان الأفغاني قد أرسى دعوته إلى الوحدة الإسلامية على أطروحاته حول العصبية الدينية (فضلاً عن واقع الطريقة الاستعمارية)، وإذا كانت العصبية الدينية لا تستقيم - في رأيه - إلا متى فُككت فيها العصبيات الفرعية (الجنسية = القومية) وأسقطت شرعيتها في قيام الاجتماع، فنحن نجد - رغم ذلك - في العديد من نصوصه، خاصة المتأخرة منها، دفاعاً عن العصبية الجنسية وعن الضرورة إليها، ودفاعاً صريحاً عن العروبة ورباطتها... إلخ. فهل يتعلق الأمر بتناقض في الفكر أم تردد أم تحول، ثم كيف نفهم هذا الانتقال في التعاطي مع قضية العصبية والتعصب؟ لنستعرض أولاً معطيات فكره حول العصبية الجنسية.

(24) الانكليز والإسلام. العروة الوثقى. الأعمال الكاملة ج II. ص 143، وكذا مقال التعصب، نفس المجلد ص 44.

(25) دعوة الفرس إلى الاتحاد مع الأفغان. العروة الوثقى. الأعمال الكاملة ج II. ص - 269 265.

(26) المسألة الشرقية. الخطرات. الأعمال الكاملة ج II. ص 71 - 91.

3 - العروبة والتعصب للجنس:

التعصب للجنس سبب من أسباب رقي الأمم وتنافسها في طلب المجد⁽²⁷⁾، وسبب من أسباب تكون الدول وقيام سلطانها⁽²⁸⁾. وعلى هذا فهو قوام الاجتماع الانساني شأنه شأن التعصب للدين كما سبق واشرنا إلى ذلك. إن هذه العلاقة الشرطية، التي يقيمها الأفغاني، بين التعصب القومي وبين نشوء الدول ونهوض الأمم، هي التي تفسر - في رأيه - اخفاق العرب في تكوين دولة لهم قبل الإسلام، فعصبيتهم لهم تجتمع، بل توزعت في القبائل⁽²⁹⁾ فأنتجت عصبية فرعية ما كان لها أن تقود إلى غير الحروب الداخلية. وكما حصل للعرب قبل الإسلام حصل لهم إبان الخلافة العباسية حين ارتضوا تعويض عصبيتهم الجنسية بعصبية غيرهم من الأغراب على صعيد الحكم وتحديد على صعيد مناصب سياسية هامة. مما فتح الباب أمام الفساد والتفسخ وقاد إلى تدهور السلطة. هكذا نخلص - مع الأفغاني - إلى القول إن العصبية الجنسية تشكل مدخلاً ضرورياً وشرطاً أساسياً لتأسيس كيان سياسي اجتماعي مطابق لحاجات الجماعة أو الجماعات المرتبطة به، وأن قوة أو ضعف ذلك الكيان تتقرر تبعاً لقوة أو ضعف تلك العصبية. لقد عبر الأفغاني - في العديد من نصوصه⁽³⁰⁾ عن مواقف مؤيدة ومنحازة للعروبة وربطتها ولسانها وأثارها الفكرية والسياسية والحضارية. وكثيراً ما أتى دفاعه عنها في سياق سجال مع خصوم لها⁽³¹⁾ كان حاداً ومعبراً - في حديثه - عن تقدير الأفغاني لهذه الرابطة الاجتماعية - الثقافية

(27) التعصب. العروة الوثقى. الأعمال الكاملة ج II. ص 41.

(28) عصبية الجنس وعصبية الدين. الخطرات. ج II. ص 37. انظر أيضاً: رجال الدولة

وبطانة الملك. ج II. ص 47.

(29) م. ص. ص 37.

(30) م. ص. ص 38.

(31) الأتراك مثلاً أو بعض المستشرقين مثل رينان.

واعجابه بآثارها في التاريخ الإسلامي.

ويعزو الأفغاني قوة العرب والعروبة ومكانتهما وموقعهما المتميز في التاريخ العالمي إلى عناصر ثلاثة: الآداب، والأخلاق، اللسان، الآثار الحضارية:

1 - لم يخف الأفغاني انبهاره بالدور الريادي للعرب في نشر الإسلام وتوسيع رقعته سواء بالحرب أو بالسلم كما لم يخف انبهاره بحركة التعرّب واسعة النطاق التي دخلتها أقوام كثيرة عن طوعية وطيب خاطر وأكبر عامل وراء هذا التعرّب الاختياري من أولئك الأقوام يرجع في نظر الأفغاني إلى «الفضائل الأخلاقية والصفات العالية التي كانت تأتي بها العرب: مع بأسهم وشجاعة أبطالهم»⁽³²⁾. ولأن لهذه الفضائل «السلطة الأدبية على من يتخلق بها»، فقد «انعظت قلوب الأمم على استحسان الوافدين من العرب ببلادهم...»⁽³³⁾، ولم ينتظروا أن يكون التعرّب فعلاً اكراهياً قسرياً حتى يلجوه.

وبما أن «الاعجاب بآداب قوم، باعث على حب التقرب منهم» وبما أن «أعظم وسائل التقرب: التفاهم»، فقد تبارت الأقوام تلك في تعلم اللسان العربي⁽³⁴⁾. هكذا نصل إلى العنصر الثاني المتعلق باللسان العربي.

2 - لا تتأتى قوة اللسان العربي وقيّمته وتأثيره من قوة العرب العسكرية كما جاعت وقائع الفتح تعبر عنها. وإنما هذه القوة كامنة فيه كلسان، ذلك «أن ما وجد في اللسان العربي من الآداب الباهرة والحكم والأمثال والمواعظ... هو الذي أحله من الانتشار هذا المحل»،

(32) العروبة والتعرب. الخاطرات. ج II. ص 316.

(33) م. س. ص 315.

(34) م. س. ص 315.

فإن «ليس للفاتحين أدنى دخل فيه [في انتشار اللسان]، ولا اتخذوا له أسباباً ووسائل»⁽³⁵⁾. ولعل «الغريب» في حديث الأفغاني عن اللسان العربي، هو عدم ربطه له بالإسلام لتفسير كل تلك الخصال فيه، عكس منا درج عليه في موضوعات أخرى لم ير لها مكاناً وقيمة إلا في علاقتها بالإسلام. فهذا نراه منبهاً بهذا اللسان حتى قبل الإسلام، معدداً مزاياه ومشيداً بآثاره وأدواره الأدبية والفكرية والتجارية⁽³⁶⁾ بل لعل «الأغرب» من ذلك كله أن يقول الأفغاني في حق العرب واللسان العربي، وهو في معرض الرد على دعوات تتريك العرب: «كيف يعقل تتريك العرب، وقد تبارت الاعجام في الاستعراب، وتسابقت، وكان اللسان العربي لغير المسلمين، ولم يزل، من أعز الجامعات وأكبر المفاهير؟! فالأمة العربية هي «عرب» قبل كل دين ومذهب، وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان، ما لا يحتاج إلى دليل أو برهان»⁽³⁷⁾. إنه بحق، أكبر تنويه، من رجل لم يعتقد أن يداهن - باللغة العربية أهلها.

ويكاد الأفغاني يقيم تلازماً بين نجاح الكيان الإسلامي وبين اعتماد هذا الكيان اللسان العربي لساناً رسمياً له. والشاهد على ذلك ما قاله بصدد إهمال الدولة العثمانية قبول اللسان العربي لساناً للدولة، واعتباره هذا الإهمال - الذي كان قد حذر منه السلطان محمد الفاتح - سبباً من أسباب انهيار دولتهم⁽³⁸⁾. ومرد هذا التلازم - في نظر الأفغاني - إلى أن معرفة اللسان العربي وأدابه هي المدخل إلى معرفة الإسلام وأحكامه، وهذه وحدها قعينة بتوسيع رقعة الإسلام، أو على الأقل ضمانته وحدته واستمراره ضمن من دانوا بالإسلام.

(35) فعاليات آداب اللسان. الخاطرات. ص 317.

(36) م. ص. ص 317.

(37) المسألة الشرقية. ج II. ص 16.

(38) بين العرب والأتراك. الخاطرات. ص 320.

3 - وكما تشتق العروبة مصادر قوتها من الآداب والأخلاق واللغة، فهي تشتقها أيضاً من آثارها الحضارية المدنية والفكرية. ولم يكن الأفغاني في حاجة إلى كبير عناء كي يدلل على هذه الحقيقة، لذلك نراه يلتجئ إلى شهادة تركي (ضيا باشا)، في مفكراته، على آثار العرب المادية والأدبية في كل البقاع التي خضعت لسيطرتهم، مقارناً إياها بما خلفه الأتراك من آثار هزيلة، منتهياً إلى الإشارة الضمنية إلى أثر تلك المنجزات في تعزيز وتوطيد رابطة العروبة، قائلاً: «فالمسلم، أو المسيحي، واليهودي، في مصر والشام والعراق، يحافظ كل منهم قبل كل شيء على نسبته العربية، فيقول «عربي» ثم يذكر جامعته الدينية»⁽³⁹⁾.

وقد تكون آثار العرب الفكرية أهم ما أخذ باهتمام الأفغاني واستدعى إعجابه الشديد. ولم يفته - وهو يرد على محاضرة لرينان خصصها للقفز في العرب ومساهماتهم في الإسلام - أن يستعرض مساهمات العرب الفكرية على الصعيد الإسلامي والعالمي (وتحديداً دورهم في نقل العلوم والفلسفة اليونانية إلى الغرب)، وأصالة وريادة تلك المساهمات قياساً إلى عصرها، مستخلصاً من ذلك تهافت الدعوى الاستشراقية الزاعمة أن «الامة العربية غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة، ولا الفلسفة»⁽⁴⁰⁾.

وبالجملة لا شيء يعبر أبلغ تعبير عن وعي الأفغاني بأهميته رابطة العروبة وأصالتها أكثر من كتاباته حول مصر ودور ومكانة مصر في العالم الإسلامي. فمصر ستكون - كما نتوقع لها الأفغاني ذلك - كبرى الممالك الشرقية ومركزها الذي تدور حوله. وحكم كهذا لا شك يأخذ عروبة أرض الكنانة عنصراً أساسياً فيه، إذ هي وحدها ما

(39) م. س. ص. 319.

(40) رد على رينان. ج II. ص 322.

يميز هذا الكيان عن تركيا أو إيران كمركزين إسلاميين كبيرين.

III - دارت موضوعات الأفغاني في التعصب، حول أطروحتين: التعصب للدين، ومنه موقفه الداعي إلى الوحدة الإسلامية، والتعصب للجنس، ومنه اعترافه بوجود أمة عربية تجمعها رابطة قومية متميزة. لكن الانتقال - في فكر الأفغاني - من الدفاع المستميت عن العصبية الدينية مع ما في ذلك من انكار صريح للعصبية القومية، إلى الاعتراف بهذه الأخيرة وبإمكان تعايشها مع الأولى، يثير أكثر من سؤال: هل هو تحول في فكر الرجل، أم تذبذب وارتباك، أم دعوة اقتضتها ظرفية طارئة، أم غير ذلك مما دفعه إلى هذا الموقف؟. وبدون أن ندخل في التفاصيل، سنحاول هنا أن نعرض بوجه عام الأسباب التي دعت به إلى طرح وصوغ مواقف تلك في محطاتها المشار إليها أعلاه، لننتهي إلى تسجيل بعض الخلاصات المتعلقة بالموضوع وذات العلاقة بالوضع الراهن.

1 - لم يحفل الأفغاني في مرحلة أولى بالعصبية القومية بسبب من انشداده إلى معركة أوسع هي معركة انجاز الوحدة الإسلامية كرد على الخطر الاستعماري المهدد لـ «الممالك الإسلامية». وقد يكون من المفهوم تماماً هذا الاعراض منه عن الاهتمام بالمسألة القومية فيما هو مدفوع بالأمال العظيمة في إنهاء هذا الخطر على صعيد إسلامي أوسع، تشترك أطرافه ومكوناته في وقوعها جميعاً في دائرته (نقصد الخطر)، فإمام هذا الرهان، كانت تبدو للأفغاني الدعوات القومية دعوات تقسيمية وانفصالية، ومن ثمة فهي بنتائجها تصب الماء في طاحونة الاستعمار، وتسمح له بفك التعبئة الإسلامية من الداخل، ويفتح جبهات من الصراع هامشية تتحول إلى موطئ قدم للسياسة الاستعمارية كما حصل في الهند وسجله الأفغاني. والحق أن الأفغاني في دفاعه عن الجامعة الإسلامية كان يرسم لدعوته حيزاً متميزاً عما عداه. إذ كان يضيف عليها طابعاً تحررياً معادياً

للاستعمار⁽⁴¹⁾، مما جعلها دعوى غير قابلة للتوظيف في معركة صراع مفتعلة مع الفكرة القومية. لا، بل إن هذا المضمون التحرري لذلك الشعار هو ما سيشكل مقدمة للأفكار القومية اللاحقة للأفغاني، وما سيدفعه دفعاً في اتجاهها.

2 - إذا كانت ظرفية الضغط الاستعماري على العالم الإسلامي في أساس الموقف السلبي للأفغاني من الفكرة القومية، فإن ثمة أسباباً فكرية أيضاً وراء ذلك الموقف، ومنها على الخصوص عدم نضج الوعي القومي للأفغاني بدرجة كافية في المرحلة الأولى تلك. والمتصفح لأعمال الأفغاني يلاحظ تفاوتاً كبيراً بين مواقفه من القومية في مقالات «العروة الوثقى» وكتابه «الخطرات» كما يسجل ذلك، بحق، محمد عمارة في تحقيقه لأعمال الأفغاني⁽⁴²⁾. ففي نصوص «العروة الوثقى» كان الرجل لا يزال موزعاً بين موقف عدائي للقومية وبين اعتراف بها خجول وغير حاسم. وقد لا يصح تبرير هذه الحالة الفكرية - في «العروة الوثقى» - والتماس بعض العذر لصاحبها بالقول «إن ورود أغلب هذه الأفكار، ومعظم هذه النصوص في (العروة الوثقى) يجعلنا لا نحسبها جميعاً على جمال الدين، وخاصة إذا علمنا أنه كان يدير سياسة الجريدة، باسم تنظيم أممي تنشر قواعده من الهند إلى مصر، متخطياً قوميات المسلمين»⁽⁴³⁾. والتبرير هنا لا يصح ليس فقط لأن هذه النصوص موقعة باسمه، مما يجعله يتحمل مسؤوليتها كاملة، وليس فقط لأن عمله في «العروة الوثقى» مجلةً وتنظيماً اختياراً فكري طوعي وواعي، وإنما أيضاً لأن هذا التحفظ في نسبة أفكار تلك النصوص إليه شخصياً، قد يشرع الباب أمام صنوف أخرى من التحفظ قد تتعلق بنصوص أخرى نحسبها كاملة على الأفغاني. لذلك

(41) انظر د. محمد عمارة في تحقيقه لأعمال الأفغاني الكاملة. ج 1. ص 66.

(42) م. س. ص 74.

(43) م. س. ص 74.

نحجم عن الاطمئنان إلى هذا التبرير، خالصين إلى القول بأن أنسب حكم في حق هذه النصوص هو الذي يرى فيها تلك النصوص الفكرية التي كان يصدر فيها الأفغاني عن خطاب إسلامي لما يفتح بعد على البعد القومي لأسباب سياسية وفكرية.

3 - تأسيساً على ما سبق، نستطيع القول إن احتكاك الرجل التدريجي بالمسألة القومية ومعايشته وقائع النضال القومي لشعوب عديدة (أشار هو نفسه إلى بعضها: ألمانيا، إيطاليا)، وتعمقه في فهم الظاهرة الاستعمارية وأهدافها الاقتصادية والسياسية، وإعادة قراءته للتاريخ الإسلامي ولواقع العرب فيه... الخ، كان له عميق الأثر في انضاج وعيه القومي، وفي حسم تردده تجاه المسألة القومية، وهو تطور حصل تدريجياً - كما قلنا - لكنه ظهر جلياً في أواخر حياته، وبالذات في كتابه القيم «الخطرات». فها هنا سنقف حقاً على أول مفهوم عربي للقومية يتخطى بها البعد العرقي (الذي لا معنى له كما نقيدها بذلك الانثروبولوجيا المعاصرة) إلى البعد الثقافي - اللغوي (مجاعة اللسان)⁽⁴⁴⁾، وسنقف بالتالي على مساهمة فكرية ريادية في تأسيس الاشكالية القومية في الفكر العربي الحديث. بل إننا نستطيع أن نحدد مساهمته القومية قياساً إلى القوميين العرب في مطلع القرن الحالي (بعد وفاته) بدقة قائلين - مع د. محمد عمارة -⁽⁴⁵⁾ بأنه إذا كان هؤلاء القوميون قد تميزوا برفضهم لسياسة التتريك التي نهجها العثمانيون في أواخر عهدهم مع تعاظم النزعة الطورانية، وإذا كانوا

(44) يقول الأفغاني - في الخطرات - عن اللسان ودوره في قيام الأمم وحفظ كيانها «إنه من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات، وتنزل من الأمة منزلة أكبر المفاخر. فكم رأينا من دول اغتصب ملكها الغير، فحافظت على لسانها محكومة. وتراقبت الفرس، ونهضت بعد دهر فريت ملكها وجمعت من ينطق بلسانها إليها. والعامل في ذلك إنما هو اللسان قبل كل مسواه. ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم ونسوا مجدهم وظلوا في الاستعباد ما شاء الله».

(45) ج 1، ص 94.

قد طالبوا بـ «اللامركزية» في الحكم واستقلال التعليم في الولايات العربية، فإن الأفغاني ذهب أبعد من ذلك (وقبل ذلك) إلى مطالبة الدولة العثمانية بالتعرب، بل وأفصح عن رغبته في تعريب تركيا كامة، وهو ما لم تعلنه المطالب العربية بعده⁽⁴⁶⁾ والتي ظلت في مواقع دفاعية بل وتحت تأثير الاغراءات الاستعمارية!

4 - وقد يكون ثمة اعتبار سياسي آخر - إلى جانب نضج وعيه القومي طبعاً - حدا به إلى التعبير الصريح عن موقفه القومي. ونحن نسوقه هنا على سبيل الاحتمال، دون أن ندخل في تفاصيل الاستنتاج. ويتعلق هذا الاعتبار في رأينا بفشل رهانه على وحدة إسلامية في الأفق المنظور وشعوره بضغط الحالة الاستعمارية التي تستدعي ردوداً ممكنة وواقعية.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الأفغاني أسس - مع مريده الشيخ محمد عبده - جريدة «العروة الوثقى» لتكون ناطقاً باسم تنظيم سياسي إسلامي. وأنه راهن - إلى جانب هذا التنظيم - أيضاً على إيران والدولة العثمانية عساهما تنهضان بمهمة الوحدة الإسلامية. لكن هذه الرهانات سرعان ما بدأت في التلاشي: توقفت «العروة الوثقى»، وصدم الأفغاني من موقف الشاه والسلطان العثماني، فيما كان الاحتلال الاستعماري يوطد ركائزه في العديد من البقاع الإسلامية، وتداعى التضامن بين المسلمين، وبدأ الاستعمار يوظف التعبيرات القومية في سياسته (الهند، المشرق العربي...). وأخذت الآمال العظيمة التي بناها «السيد» تخفت ويخفت معها رهانه على الوحدة الإسلامية.

(46) يمكن إيراد هذه القولة للجابري في حق الأفغاني دون التزامها حرفياً: «إن رائد السلفية هنا (= الأفغاني) يبدو أكثر تعصباً للعروبة من رائد القومية العربية (= الكواكبي) الذي جابه سياسة التتريك (!)» والخطاب العربي المعاصر. ص 70 [الاستفهام من عندي: ع.ب.].

كانت مصر في هذه الفترة قد تعرضت للاحتلال وكانت قد أعطت تجربة فذة في النضال (ثورة عرابي)، وكانت فوق هذا وذاك البلد الذي أعطى الأفغاني أمالاً أخرى عظيمة. ليست هي معقل العرب، وقلب الجغرافيا العربية، وحاضنة أكبر قواها البشرية، ومهد التجربة التحديثية مع محمد علي وإبراهيم باشا (التي نوه بها الأفغاني في أكثر من مناسبة)؟. إنها فعلاً كل هذا كما رآه وأدركه، لذلك رأى في عاصمتها تلك التي ستصبح «كرسي مدنية لأعظم الممالك الشرقية»⁽⁴⁷⁾، ولذلك عقد عليها الآمال وخصها بأعظم نصوصه السياسية.

فنحن نرى في هذا الانتقال في الرهان، من رهان على تركيا وإيران إلى رهان على مصر وشعبها (وربما الخديوي أيضاً)، ما يفسر سياسياً حضور المسألة القومية في فكره خلال الفترة الأخيرة من حياته. فمصر وجدها وقيل غيرها - حتى لا نقول دون غيرها - هي ضامنة الحل القومي العربي....، ولحسن حظ الأفغاني لم يجر التاريخ عكس ما اعتقد، إذا لم تلبث مصر أن كانت المعقل الفعلي للدعوة القومية العربية وللنضال ضد بقايا الاستعمار وأحلافه الجديدة وحاملة لواء الدعوة الوجودية، رغم كل الأخطاء والخطايا والنكسات، وحين نكست، نكست معها أعلام العرب ليدخلوا جميعاً عصر الطوائف والكيانات القزمية الهشة والحروب المذهبية الانتحارية.

ماذا يبقى من الأفغاني؟

ليس يهمنا - بالتأكيد - في هذا الباب، أن نستعيد الأفغاني كمعرفة أو كإجابة نظرية على مسألة «الذاتية»، إذ ثمة ما يفصلنا عنه على هذا الصعيد المعرفي الصرف. لكن هناك الكثير مما يصلنا به: رؤيته إلى الموضوع، وطريقة طرحه له، بل - أساساً - الأسباب التي دعت إلى طرحه؛ نعم، لقد عاش الأفغاني في وضع قريب الملامح

(47) الخاطرات.

والمعطيات من وضعنا الراهن: التحدي الغربي والمطامع الأجنبية،
التداعي السياسي والتفتت الكياني، الانقسام الحاد في جسم
الجماعة، انشطار النخبة الثقافية إلى نخبة حديثة علمانية ليبرالية
ونخبة تقليدية محافظة، بدايات الانقسام الطائفي والمذهبي في
المشرق، ملامح الصراع الأولى بين قومية عربية ورابطة إسلامية،
الصراع بين العلم والدين، بين القديم والجديد... الخ. وبكلمة، عاش
الأفغاني فترة اهتزاز كل الثوابت والمبادئ والقواعد التي نظمت
الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية العربية -
الإسلامية لفترة طويلة، تحت تأثير الاختراق الغربي الشامل، والتي
انتجت فضاء عريضاً من الثنائيات.

عصر كهذا، بتحدياته الضخمة، لم يهرب من بين أصابع الأفغاني
دون أن يدونه، ويصوغ عليه الردود. وكان أكبر هذه الردود على
الاطلاق هو نداؤه للوحدة ومواجهة الاستعمار. وهو نداء كلفه كثيراً
من الجهد النظري - والعملي - حتى ينجح في إنتاج تركيبة توليفية
بين المتناقضات أحياناً. والأرتقاء - أحياناً أخرى - بهذه
«المتناقضات» إلى درجة من التركيب انصهارية لا تتعرف فيها
الأجزاء على ذاتها مستقلة وبمعزل عن الكل الذي يشدها إليه. تلك
كانت حال مسألة «الذاتية» التي تجاوز فيها الأفغاني الأخذ بطرف
من أطراف المعادلة دون الآخر. وتلك كانت حال الثنائية: علم / دين
والثنائية قديم / جديد، التي وجدت جميعها في فكره حلاً تركيبياً (ولا
نقول توفيقياً تلغيقياً) سمح لها بالتطور دون صدام أو تضاد علني.

رجل التسوية هو إذن، التسوية التي تضمن (وقد ضمنت فعلاً)
شيئين اثنين: أولهما صهر جميع التناقضات - الزائف منها
والصحيح - ذات الطابع الثانوي - بلغة السياسة - لمواجهة التحدي
الاستعماري، وكذا قطع الطريق على الاستعمار حتى لا يستفيد من
تلك التناقضات أو يوظف بعض أطراف الصراع لخدمة سياسته

التقسيمية⁽⁴⁸⁾. وثانيهما، تمكين تلك المتناقضات من فرص تاريخية لاختبار مدى تعارضاتها ومدى امكانية تعايشها دون صدام، وفتح الطريق أمام تطورها السلمي. إنها بحق، سياسة تتسع للحوار والاعتراف المتبادل وتنبذ الانكار والاستبداد وواحدية الوجود والرأي.

وليس غريباً البتة أن نكون في حاجة إلى الأفغاني. لاننا أولاً ما نزال نعيش في عصره رغم مسافة القرن - إلا قليلاً - التي تفصلنا عن وفاته، وما تزال الأوضاع متشابهة - وقد زادت سوء وكارثية - تهدد بإطاحة هذه «المدنية» العربية المستوردة كالحليب المعقم. ولاننا ما نزال نعيش في اطار الاشكالية التي أرساها هو وجيله: إشكالية النهضة، دون أن نتخطى حدودها. لكن كيف نكون في حاجة إليه ونحن نعيش عصره ونتحرك في دائرة اشكاليته؟ إننا باختصار، في حاجة إلى رؤية رجة كرؤية الأفغاني تعيد بناء ما تصدع وتسمع بشق طريق لتطور الفكر العربي والوعي العربي وتجاوز انقسامه الحاد.

نعم، لقد انهارت التسوية الفكرية التي أرساها الرواد - ومنهم الأفغاني - وبات الأفق مفتوحاً على احتمالات حروب النبذ والانكار والتخوين والتكفير والاتهامات السطحية، والمهارات المذهبية... وعلى اغتيال الفكر والمفكرين⁽⁴⁹⁾ وحرية الرأي، وبكلمة: على الانتحار الجماعي. وليس ممكناً لأحد في شروط حرب الوعي هذه أن يحصد إلا الدمار. إذ هي حرب عبثية بجميع المقاييس وغير خاضعة لآلية

(48) عالجت هذه المسألة في دراسة نشرت لنا في مجلة «الوحدة»، بعنوان «في نشوء واختراق الدعوة الطمانيّة في العالم العربي». العدد 27/26، تشرين الثاني (نوفمبر) - كانون الأول (ديسمبر) 1986 ص 62 - 81.

(49) كإغتيال الشيخ صبحي الصالح والشيخ حسن خالد وحسين مروّة ومهدي عامل. في لبنان.

الحسم، فكل طرف فيها يصدر عن مرجعية لها وجود حقيقي لا يمكن إنكاره. وأمام انهيار كهذا لتلك التسوية، لا يبقى أمام الوعي العربي إلا أن يخطو خطوة نوعية نحو تأسيس فضاء لحرية الفكر يتسع للصوار والاعتراف والأخذ والعطاء والاختلاف توصلاً إلى صيغة جديدة من التركيب.

الفصل الثاني

**اشكالية المرجع:
حالة المغرب**

اشكالية المرجع

في الفضاء الفكري السلفي في المغرب

كيف عاش المثقفون في المغرب (الأقصى) - في فجر نهضتهم، وعلى امتداد فترة تبلور خطابهم الاصلاحى المعاصر - مشكلة العلاقة بينهم وبين المرجعين الرئيسيين: الإسلام وأوروبا. هل عاشوا - وتحركوا فكرياً - في كنف ذلك التقاطع الحاد بين عناصر الثنائيات النهضوية (العلم/ الدين، الأصالة/ المعاصرة، العربية/ الإسلام...) كما كان عليه الحال في المشرق العربي بعد تصدع التسوية الفكرية التي صنعها وقادها رجال كالأفغانى والكواكبي وعبد... أم أن تجربتهم الفكرية استقلت بملامح خاصة، و - بالتالى - احتضنت تشكيلة أخرى من العلاقات بين هذه العناصر والأطر المرجعية. وما هي - إذا كانت - سمات هذه التجربة الفكرية التي بها تتميز. ثم كيف نفهم ذلك التميز فيها، وإلى أي من الأسباب والعوامل نعزوه؟

سياق الدعوة الاصلاحية

تهيمن، في الخطاب الفكرى الحديث في المغرب، فكرة الاصلاح: الاصلاح السياسى، والاصلاح المدنى، والاصلاح الفكرى. وكما حصل في معظم البلاد العربية، نشأت الفكرة الاصلاحية وتبلورت كثمرة من ثمار الصدام بين «المدنية المغربية» المنغلقة على نفسها، إلى حد بعيد، إلقاء من هجمات العثمانيين، وبين أوروبا التي سيتعرف عليها المغرب بطريقة مختلفة، عبر التجارة والرحلات، بعد أن

تراجعت صورتها القديمة التي حملتها البرتغال (واسبانيا) في معاركها - الساحلية - الطويلة ضد المغرب. وبمعاني عديدة، ستكون أوروبا سبباً في تبلور تلك الفكرة الإصلاحية لدى النخب المغربية المتعاقبة: فهي هزمت المغرب في معركة عسكرية حاسمة (معركة ايسلي 1844)⁽¹⁾ كشفت عن درجة تخلف واهتراء نظام الجيش، ودفعت نتائجها إلى نشوء وعي حاد بضرورة إدخال الأنظمة الحديثة عليه⁽²⁾، بل بضرورة تحديث الدولة، وهو ما سيقدم عليه المخزن (= الدولة) في مناسبات عدة⁽³⁾. وهي ضغطت على المغرب، قبل احتلاله وكما فعلت مع الدولة العثمانية، لإدخال الإصلاحات في بناه السياسية، والاقتصادية، والتجارية، والنقدية، حتى يسهل اكتساحه، وحتى تنهياً الشروط (البنى التحتية) اللازمة لاحتلاله واستيطانه. ثم هي احتلته - في النهاية - وفرضت فيه من السياسات والإصلاحات ما شاعت، وإن كانت دون مستوى ما هو معلن في عقد الحماية الموقع بين فرنسا والمخزن (في 1912 في فاس)⁽⁴⁾.

- (1) تقع ايسلي في شرق المغرب، والمعركة التي تحمل اسمها حصلت بين وحدات الجيش الفرنسي المراقبة في غرب الجزائر (المحتلة) وبين الجيش المغربي الذي تدخل لدعم ثورة الأمير عبد القادر.
 - (2) أصدر كثير من علماء المغرب فتاوى وكتب ورسائل تحث على ضرورة تحديث الجيش، واتباع الأنظمة العصرية فيه. وقد كانت هذه الكتابات - في معظمها - تستند إلى المرجع الديني في تبرير دعوتها التحديثية هذه. من أمثلة ذلك رسالة أحمد الكردودي «كشف الفمّة ببيان أن حرب النظام حق على هذه الأمة» (مخطوط بالخزانة العامة - الرباط).
 - (3) في عهد السلطان محمد الرابع، والسلطان الحسن الأول (القرن 19)، والسلطان عبد الحفيظ (مطلع القرن 20).
 - (4) انظر تفصيلات ذلك في: الناصري «الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى»، الجزئين الثامن والتاسع. دار الكتاب. الدار البيضاء 1956.
- (4) تتعهد فرنسا - بموجب عقد الحماية الموقع في فاس عام 1912 - باحترام سيادة المغرب، والقيام بالإصلاحات التي تقتضيها المصلحة، وترى فرنسا⁽¹⁾ أنها مفيدة. غير أن السلطات الاستعمارية، وبعد نجاح سياسة «التهذبة» التي قادها الماريشال ليوطي، لم تلزم بتعهدا. وهو الأمر الذي دفع نخبة جديدة من المثقفين الإصلاحيين الدنيين إلى تحرير دفتر مطالب الشعب المغربي - في 1934 - مطالبين بتطبيق معاهدة الحماية وعدم

لقد أحدثت هزيمة ايسلي تصدعاً هائلاً في البناء السياسي والاجتماعي التقليدي، وكانت مقدمة انقطاع في مسار علاقاته الداخلية، إلى درجة تسمح لنا بالتعبير عن معركة ايسلي - كما فعل ذلك كثيرون - بأنها المعادل المغربي لحملة بونابارت على مصر قبل أربعة عقود. أي أنها التاريخ الرسمي للصدام الاستراتيجي مع أوروبا. وقد أتى الاحتلال الاستعماري، بما خلفه من وقائع، يفتح الباب أمام مرحلة «النهضة»، مستكملاً ما كانت ايسلي قد دشنته.

ضمن هذا السياق العام للعلاقة التي ربطت المغرب بأوروبا (فرنسا وإلى حد ما إسبانيا)⁽⁵⁾ قبل الاحتلال وأثناءه، تشكلت الموضوعات الإصلاحية في وعي النخب المغربية كاستجابات - متفاوتة الطبيعة والمحتوى - التحدي الذي يطرحه «الآخر». وهي استجابات صدرت - في الآن نفسه وفي ما يشبه الاتفاق الضمني - عن المخزن والنخبة المثقفة. وقليلاً ما كان المخزن مضطراً إلى مواجهة معارضة العلماء، في بعض فتاويهم، لمبادراته الإصلاحية، أو كانت النخبة مضطرة إلى التماس بعدم حزم المخزن في اتخاذ مبادرات إصلاحية ما.

من المؤكد - كما رأينا - أن أوروبا، كتحدي، كانت في أساس نشوء الفكرة الإصلاحية في المغرب، وكانت مرجعاً في تدأولها لدى المخزن والنخب. لكنها لم تكن وحدها المرجع أو السبب. ذلك أن المغرب

تعطيل بعض بنودها. وإجراء الإصلاحات التي التزمت بها الدولة الحامية. وقد كانت هذه المبادرة منطلق الحركة الوطنية المغربية الجديدة - بعد تفكك الثورة المسلحة - التي ستقودها إلى تأسيس أطر العمل الوطني الحزبية.

(5) أتبع للمغرب أن يتعرف على دول أوروبية أخرى غير فرنسا (التي احتلت معظم أراضيه) وإسبانيا (التي احتلت شماله وصحراه). ذلك أن مدينة طنجة كانت منطقة دولية تدار من طرف سبع دول أوروبية. وعلى الرغم من أن دخول مدينة طنجة كان يتطلب وجود جواز سفر، إلا أن المغاربة - ونخبتهم بصورة خاصة - كانوا يدخلونها. وكان ذلك مناسبة لهم لمعرفة نماذج أوروبية أخرى.

الحديث شهد - قبل معركة ايسلي بما يزيد على نصف قرن - تجربة اصلاح فكري ا رى مختلفة. ولكن - هذه المرة - بتأثير الدعوة الوهابية الوافدة اصداؤها إلى المغرب عن طريق الحجاج⁽⁶⁾ والوفادات الرسمية المخزنية. وتشير بعض المصادر التاريخية المغربية⁽⁷⁾ إلى السلطان محمد بن عبد الله (1757 - 1790) بصفتة أول من بادر بالتبشير بمبادئ الوهابية. إذ كان «ينهى عن قراءة كتب التوحيد المؤسسة على القواعد الكلامية المحررة على مذهب الأشعرية... وكان يحض الناس على مذهب السلف من الاكتفاء بالاعتقاد المأخوذ من ظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل...»⁽⁸⁾. وقد تبعه على النهج نفسه ابنه السلطان سليمان (1792 - 1822) الذي فرض الوهابية في المراكز العلمية، وتحولت في عهده إلى حيث أصبحت بمثابة «ايدولوجية الدولة»⁽⁹⁾، بحيث كان لها أن أنجبت نخبة من المدافعين عنها من المثقفين ذوي الحظوة لدى المخزن كالمؤرخ المغربي الشهير اكتسوس.

إدخال الوهابية إلى المغرب، وتوطئتها فيه، كان يجيب - في واقع الحال - عن حاجة مزدوجة: داخلية وخارجية. تمثلت الحاجة الداخلية في المقاومة السياسية والايدولوجية للطرق الصوفية التي نشطت على امتداد المغرب في هذه الفترة، وشكلت ما يشبه المؤسسة الايدولوجية لمؤسسات سياسية أخرى هي الزوايا. ولما كانت الوهابية دعوة إلى العودة إلى الأصول الأولى البسيطة و«الفطرية» للدين، وترك البدع، فقد وجد فيها المخزن - ومتفقوه - سلاحاً

(6) Charles André Julien: «Histoire de l'Afrique du Nord» Tome 2. p 243. Payot. Paris 1956.

(7) الناصري، الاستقصا. الجزء الثامن.

(8) المصدر السابق. ص 68.

(9) محمد عابد الجابري: «تطور الانتلجنسيا المغربية: الأصولة والتحديث في المغرب» ضمن «الانتلجنسيا في المغرب العربي» مجموعة من المؤلفين. دار الحدائق. بيروت: الطبعة الأولى 1984. ص 12.

ايدولوجياً لمواجهة الحركات الطرقية في المغرب، ومن خلالها مواجهة الزوايا التي كان بعضها ينازع المخزن السلطة على كثير من مناطق البلاد. أما الحاجة السياسية الخارجية، فقد تمثلت في مقاومة الأتراك على الحدود الشرقية للمغرب. فإذا كانت الوهابية في موطنها الحجازي شكلاً من أشكال التمرد على العثمانيين، فَلَمْ لا تكون الشيء نفسه - هنا - في المغرب الذي استمر يتوجس خيفة من التمدد التركي على أراضيه؟!

هكذا نجد، إذن، كيف تعددت مصادر الإصلاح في الفكر الحديث في المغرب من مصادر داخلية: الرد على الطرقية وسلطاتها السياسية اللامركزية المهددة للمخزن، إلى مصادر خارجية: الرد على الحملة الأوروبية باستعارة بعض الأنظمة والأفكار الحديثة الوافدة من أوروبا نفسها. لقد عاش المغرب - بهذا المعنى - ما عاشته مصر أو الحجاز أو الشام وتونس، في نفس الوقت، على صعيد الدعوة الإصلاحية. أي أنه عرف الإصلاح في مواجهة «الآخر» كما حصل في مصر وسوريا ولبنان، ولكنه عرفه - أيضاً - في مواجهة «الأناء» كما حصل مع الوهابية والمهدية والسنوسية.. وسيكون لهذا التعدد المرجعي الاصلاحي أثره البين في إحداث المصالحة بين ما كان يُنظر إليه في المشرق كمتناقضات. إذ سيشعر مثقفو المغرب - في القرنين الماضي والحالي - بالتواصل الطبيعي مع ماضيهم الإسلامي، ولحظاته الإصلاحية بالتحديد، في الوقت الذي سيذهبون، في اندماجهم في الفضاء الحداثي، حداً بعيداً، دون أن يعيشوا - أو على الأقل أغلبهم - التناقض الحاد الذي عاشه مثقفو المشرق العربي.

الثنائيات النهضة والخطاب الاصلاحي في المغرب:

ماذا يعني الإصلاح بالنسبة إلى مثقفي المشرق والمغرب؟ إنه يعني - عموماً - معالجة الخلل في المجتمع والدولة، سواء أكان

مظهر هذا الخلل فساداً أو تخلفاً. غير أن هذا الخلل لم يكن دائماً هو نفسه في وعي كل المصلحين، إنه، عند البعض، نتيجة للانقطاع عن الماضي، بينما هو - عند البعض الآخر - نتيجة للانقطاع إليه والابتعاد عن الحاضر. معنى ذلك أن الإصلاح أخذ ويؤخذ - عند النهضويين العرب في المشرق كما في المغرب وعند السلفيين منهم على وجه الخصوص - بمعنيين: بمعنى العودة بالمجتمع إلى الوضعية التاريخية السابقة ذات الطبيعة المعيارية - الاعتبارية: إسلام السلف. وبمعنى اللحاق بالعصر، وامتلاك القدرة على مواكبة تحولاته.

لقد مارس السلفي المغربي الأمرين معاً بحسب الحاجات التي طرحت عليه. إذ أول النصوص والتنظيمات المعاصرة لشرعنة الماضي، وتبيان أن «الفقه الإسلامي أصل التمدن العصري الحديث»⁽¹⁰⁾، وأن كل ما بنته أوروبا إنما كان ثمرة قراءتها للإسلام: ليست «بعض قوانينها مقتبسة من الفقه الإسلامي كقانون نابليون الأول وغيره من ملوك أوروبا»⁽¹¹⁾؛ وهي (أي القوانين) كانت مدخلها إلى التقدم؟. كما ذهب السلفي المغربي إلى حيث يؤسس قراءة للفقه الإسلامي تُشعر المنتسب إلى الإسلام بمعاصرة تعاليم وأحكام دينه له كمنتسب⁽¹²⁾، وقراءة النصوص الدينية بحيث تتلاءم والمعطيات العلمية والفكرية المعاصرة⁽¹³⁾. وفي جميع الأحوال، مارس المثقف السلفي نوعاً من

(10) محمد بن الحسن الحجوي: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي». المكتبة العلمية بالمدينة المنورة. الطبعة الأولى. 1396 هـ. الجزء الأول. ص 14.

(11) المصدر السابق. ص 14.

(12) ذلك - على وجه التحديد - ما قام به المثقف المخزني الكبير محمد بن الحسن الحجوي (1291 - 1376 هـ) في كتابه الضخم المشار إليه في الهامشين السابقين. وذلك ما قام به - بعده - علال الفاسي في مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. مكتبة الوحدة العربية. الدار البيضاء. دون تاريخ.

(13) انظر شيئاً من هذا في:

أبو عبد الله بن الأعرج السليمان: «اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب». مطبعة الأمتية - الرباط. 1971. القسم الرابع.

الحوار مع معطيات الثقافة المعاصرة، فيه نقد - نعم - ولكن فيه قدر كبير من القبول بها. أما نموذج السلفي المتشدد، المنكفي إلى المنظومة التقليدية، الراض لا يثقاف، فلم يوجد إلا متأخراً. وإذا كان قد وُجد في المشرق العربي بعد افلاس التسوية الفكرية التي قادها الأفغاني وعبد، فقد وجد له نظير - هنا في المغرب - بعد تراجع أثر التسوية الفكرية التي قادها علال الفاسي.

أما الإصلاح الليبرالياً، فيؤخذ بمعنى واحد: الارتقاء إلى مستوى العصر، ومواكبة تحولاته. لكنه يلتبس وسيلتين إلى ذلك: الأولى هي البحث عن ميرر ديني (نص شرعي، تجربة تاريخية...) لتأسيس الفكرة الليبرالية⁽¹⁴⁾. أما الثانية، فهي الانفصال عن الماضي والتراث، والاستغراق في المنظومة الفكرية الأوروبية الحديثة. الوسيلة الأولى كانت دوماً الأوفر حظاً في النجاح والفاعلية، ساعدها في ذلك امتيازها البراغماتي، ومرونتها الواقعية. أما الثانية، فكانت الأقل حظوة بسبب لاتاريخيتها وغربتها عن ثقافة المجتمع ولغته. وإذا لم يكن المغرب قد عرف حالة الانكفاء إلا مؤخراً، وبشكل ضيق، فهو لم يعيش حالة الانفكاك التي عاشها الفكر في المشرق طويلاً. إذ لم يوجد - هنا - سلامة موسى إلا متأخراً. لكنه كان مضطراً رغم ليبراليته المباشرة المتشددة - بل بسببها - أن يتكيف مع الحالة الثقافية - الفكرية العامة!

لعل التركيب بين المتعارضات، أو تحقيق التجاور والتعايش بينها، هو السمة الرئيسية التي يستخلصها من نصوص الفكر المغربي المعاصر قارئه ودارسه. إذ تجد في خطاب السلفي (علال الفاسي) شيئاً من الدفاع عن العقل، والعلم، والحرية، والديمقراطية، والدستور، والتثاقف الخ...؛ وتجد في خطاب الليبرالي (محمد حسن

(14) كما فعل محمد حسن الوزاني في: «الإسلام والدولة - أوحقيقة الحكم في الإسلام». مؤسسة محمد حسن الوزاني - فاس. الطبعة الأولى. 1987.

الوزاني، سعيد حجي...) نظير ذلك من الدفاع عن الإسلام، واللغة العربية، والهوية العربية. أي تجد مساحات كبرى من التقاطع واللقاء بين الخطابين، إلى درجة التعبير عن ذلك سياسياً، في شكل تعايش داخل الحزب الواحد، لفترات امتدت إلى ربع قرن (كما في حالة حزب الاستقلال). أسباب وعوامل ذلك عديدة. سنحاول استعراضها بعد أن نعرض عينة فكرية سريعة لهذا النمط من التركيب الذي كان الخطاب المغربي يقيمه بين الثنائيات النهضوية.

العلم - الدين

دافع الأفغاني وعبداه بصورة مستميتة عن الوثام بين العلم والدين من منطلق أن الأول يبحث عن الحقيقة، وأن الدين - لذلك السبب - لا يمكنه إلا أن يعترف للعلم بهذا الحق. وقد اجتهد كل منهما كي يؤسس هذا القول شرعياً، تماماً كما كان يفعل ابن رشد (= فصل المقال...) حين أراد بناء مصالحة بين الشريعة والحكمة طاعناً في أحكام الغزالي في الفلسفة والفلاسفة. وقد وُجد منه المثقفين المغاربة من كان مستعداً لممارسة الدور نفسه: دور التوفيق بين العلم والدين بحسبان «أن الدين والعلم كتوامين متلاصقين فصلهما يؤدي إلى هلاكهما معاً»⁽¹⁵⁾.

ما الذي يسوغ، في نظر المثقفين المغاربة، هذا التوفيق ويبرره؟ إنه العقل. فـ «تاريخ الحضارة العربية مليء بالجهود الجبارة التي بذلها العلماء للتوفيق بين العلم والدين. وإن السلاح الوحيد الذي استعمله أولئك الأبطال لم يكن إلا العقل وما يهدي إليه من أسرار في الوجود»⁽¹⁶⁾. ولكن، كيف يملك العقل الحق في أن يقيم التوفيق بين العلم والدين، ومن أين يشتق الشرعية في ممارسة هذه الوظيفة؟

(15) أبو عبد الله بن الأعرج السليماني. مرجع مذكور. ص 162.

(16) علال الفاسي: «النقد الذاتي». الطبعة الثانية - تطوان. دون تاريخ. ص 44.

إنه يشقها - بحسب المثقف الاصلاحى - من الإسلام نفسه. فـ «الإسلام دين العقل»⁽¹⁷⁾. هكذا يجد المصلح فى المنظومة الإسلامية ما يبرره دعوته إلى الأخذ بالعلم وحقائقه دون الشعور بالتصادم مع الدين. بل إن الأخذ بالعلم والتقدم شأن شرعى، أى أمر دينى تنبغى الاستجابة إليه دون تردد، ودون تعلل ما بالخوف على الإسلام. ذلك أن «الذين يترثون فى نهوضهم خوفاً على الدين أو تردداً فيما يأمرهم به الإسلام ليمثلون اكبر عامل ضد الفكر الإسلامى الذى يأبى الجمود وينكر التردد أو الجحود». كما أن «أولئك الذين يفكرون فى السير دون هذا الزاد، فسيسعون فى الطريق، ويضلون الاتجاه وإن يكون لهم فى إدراك الركب من نصيب»⁽¹⁸⁾.

ما معنى أن يتحقق - فى الوعى - التوافق بين العلم والدين. هل معناه أن الدين يمكن أن يكون - أو يصبح - خطاباً فى المسائل العلمية، أو أن العلم يمكن أن يصير خطاباً فى المسائل الدينية. هل معناه أن من الممكن أن تؤسس حقائق العلم دينياً، ونبررها دينياً، وأن تؤسس الحقائق الدينية علمياً، ونبررها علمياً؟

التوفيق الذى يدعو إليه الاصلاحى المغربى ليس من هذا النمط الذى سار فيه مصلحون سابقون، كان محمد عبده أحد أبرزهم، وقاد إلى لون من التوفيق التلغيفى بين معطيات الميثاقية الإسلامية ومعطيات الفيزيقا المعاصرة، بين معطيات المطلق ومعطيات النسبى. إن الاصلاحى المغربى يعى صعوبة ذلك، بل استحالة. لذلك، نراه يدعو - على عكس التوفيق السابق - إلى بناء علاقة التوفيق بين العلم والدين على أساس استقلال منطقة كل منهما عن الأخرى، واحترام ذلك الاستقلال. ذلك ما نقرؤه لعلال الفاسى فى هذا النص الذى يقول

(17) المصدر السابق. ص 44.

(18) م.م. ص 90.

فيه: «إن الصراع الذي وقع بين العلم وبين الدين في أوروبا لم يكن في الحقيقة إلا كفاحاً من العلم رغبة في التحرر من الارتباط الكلي بالأفكار الرسمية للكنيسة. وقد نجح العلم في معركته، وكَوَّنَ له ميدانه الخاص به الذي لا يمكن أن ينازعه فيه الدين ولا العقل؛ لأن مكانهما فيما هو داخل الإنسان. بينما ميدان العلم في مواطن التجربة من مظاهر الحياة. ولذلك ففكرنا الديني لا يمكن إلا أن يكون مؤيداً لاستقلال منطقة العلم، بشرط أن لا تحاول النفاذ إلى ما ليس لها من الميادين التي لا تخضع للتجربة ولا تقبل التحليل الكيميائي»⁽¹⁹⁾.

الاصالة - المعاصرة

نظير هذا التوافق بين العلم والدين، في فكر الاصلاحيين المغاربة، نجده في حديثهم عن القديم والحديث، عن الأصالة والمعاصرة، عن الهوية والكونية. لا تشكل هذه الأزواج بنيات متعارضة. بل تخلق لنفسها فضاءات من الالتقاء والتقاطع بصورة ملفتة. لقد كان الاصلاحيون المغاربة أكثر من دافع عن نموذج معياري للإسلام: إسلام السلف ضد الإسلام الشعبي: إسلام الطرق والزوايا. كانوا أكثر من انكفأ إلى منظومات "الماضي بحثاً عن حلول لتجاوز معضلات الحاضر. غير أنهم كانوا - في الوقت ذاته - أشد من دافع عن الحضارة المعاصرة، وحض على الاقبال - دون تردد - على ثمراتها وينابيعها، والنهل والاستفادة منها بما يفيد - أيضاً - في تأصيل المعاصرة. وحين نعيد استحضار أفكار الرواد الأول من الاصلاحيين المغاربة، تستوقفنا ظاهرة الممارسة النقدية التي طالعوا بها تلك المعاصرة كما عرضت نفسها عليهم في الفكر والمجتمع. لم يدافعوا عن محض فكرة التحديث، والتبشير بها تحت تأثير اغرائه الواقعي. بل

(19) م. س. ص 82. التسويد من عندي [ع.ب].

وضعوا عليه قيداً هو قيد المصلحة. أي أرخنوا المعاصرة وأخضعوها للحاجات الذاتية بما فيها الفكرية - الثقافية. لذلك تلازمت دعوتهم إلى المعاصرة مع تقديم لها. فكانت دعوة تاريخية حفظت للفكر - في المغرب - توازناً نسبياً في مواجهة تيار الحداثة العاصف المتمدد في ركاب العملية الاستعمارية، وتيار الانكفاء المتجدد ضمن اطار الزوايا وبقايا المؤسسات الطرقية.

يدافع المثقف السلفي الجديد عن ضرورة «الاستفادة من كل ما أنتجه العهد الحديث»⁽²⁰⁾ بالقدر نفسه الذي نستفيد فيه من كل ما خلفه الماضي ورجال الماضي. لكنه يؤسس فعل الاستفادة هذا على مبدأ المصلحة مقصياً ما عداه من القواعد والمعايير - التي درج الاصلاحيون على اعتمادها وتحكيمها في الاختيار، ومنها عدم تعارض ما نستفيد منه مع ما نعهده من الموروث في عداد المقدس - ومتجاوزاً الشعور بعقدة النقص أمام ثقافة «الآخر». يقول علال الفاسي: «يجب أن نختار العقيدة التي نريدها والمنهج الذي ننتحله، ثم لا علينا بعد في المصادر التي نستقي عناصرها منها؛ نأخذ من القديم أحسنه ومن الحاضر أفضله، ونحاول المتابعة في التقدم بما نستجده نحن من تجاربنا مما ليس في القديم ولا في الحديث. ولم لا؟ إنهم رجال ونحن رجال. يجب أن ننزع عنا عقدة النقص التي تمنعنا من الوقوف أمام أمثالنا موقف الند للند»⁽²¹⁾.

تتحول المعاصرة في هذا الموقف إلى أصالة، أي إلى سلوك تلقائي تمارسه الذات دون شعور بأنها تتقمصه عن غير خارج عنها، ودون شعور بأنها تقترب فيه حين تسلكه. هذا اللون من المعاصرة - كما فهمه وتعاطاه الاصلاحيون المغاربة والسلفيون من ضمنهم - هو ما

(20) م.س. ص 57.

(21) ا.س. ص 57.

جعلهم يتداولون، في خطابهم الفكري، اشكاليات ومفاهيم الوطنية، والديمقراطية، والدستور، والتقدم، بإضفاء المحتوى الليبرالي الأصلي عليها، ودون اللجوء - دائماً - إلى بنائها من داخل الجهاز المفاهيمي السياسي التقليدي، وبإستعارته. لذلك لا نجد الحضور عينه لمفاهيم كالشورى وأهل الحل والعقد بالشكل الذي نجده لدى اصلاحيي القرن التاسع عشر في المشرق العربي، رغم أن البيئة السياسية في المغرب أكثر تحفيزاً على تشغيل وإعمال مدونة المفاهيم السياسية التقليدية المنحدرة من الأحكام الشرعية والآداب السلطانية؛ والأغرب أنهم ما كانوا يتحسسون الحاجة الضاغطة - دوماً - إلى شرعية مواقفهم التحديثية بالعودة إلى النصوص الإسلامية. فقد كتبوا في موضوعات النظام السياسي الحديث كما لو أنها امتداد طبيعي للنظام السياسي الشرعي. وتجاورت - هكذا - لحظات التاريخ في وعيم لتتجاوز معها البنيات الفكرية القديمة والحديثة. لقد عاشوا الأصالة معاصرة، والمعاصرة أصالة. وقليلاً ما حصل التناقض بينهما في وعيم⁽²²⁾.

الإسلام - العربية

من الأمور التي جرت مجرى العادة، في الخطاب الاصلاحي في المغرب، النظر إلى كل ما هو عربي بصفته إسلامياً، وكل ما هو إسلامي بصفته عربياً. فالقطيعة أو التقاطب بين الحدين، والذي عاشه الفكر العربي في المشرق، لم يكن معروفاً في المغرب لأسباب سنعرج عليها لاحقاً. التوازن كان هنا أيضاً واضحاً بين العقيدى والقومي. وقد كشف عن نفسه في تظاهرة - سياسية وفكرية - فريدة هي معركة مقاومة «الظهير البربري» التي خاضها الشعب والحركة

(22) ربما كان موقف علال الفاسي التقليدي في موضوع مدونة الأحوال الشخصية، يشذ عن هذه القاعدة التي سار عليها - والسلفية - في المغرب.

الوطنية والنخبة المثقفة من العلماء لقبر المشروع الاستعماري التقسيمي في 1930. من الملفت، أيضاً، تصدي المثقفين المغاربة للدعوات المشرقية التي أقامت الفصل بين العربية والإسلام⁽²³⁾ بصفتها - في رأيهم - فصلاً غير شرعي، وللدعوات القومية الفرعية (قومية سورية، وقومية مغربية...) بصفتها دعوات معادية للعربية نفسها⁽²⁴⁾. لقد كان المرجع، كما سنرى ذلك، اجتماعياً - تاريخياً، أي ناشئاً عن طبيعة التكوين الاجتماعي والديني الموروث للمغاربة. لكنه كان فكرياً أيضاً. أي ناشئاً عن وعي المثقف الاصلاحى بالحاجة إلى تجاوز الفصل بين مكونين متداخلين يكوّنان الاجتماع المغربي. ولقد استمر هذا الوعي مستقيداً - في نجاحه وتأثيره - من نجاح المجتمع في رعاية المصالحة بين العربية والإسلام على الصعيد النفسي واللغوي والقيمي.

لماذا غابت، في الفكر الاصلاحى في المغرب، تلك الازدواجية الحادة التي حكمت الفكر الاصلاحى في المشرق. لماذا لم يعيش الأول ما عاشه الثاني من حالة استقطاب بين الدينين والعلمانيين، بين الأئمة ودعاة العلم، بين السلفيين والحداثيين، بين دعاة رابطة العربية ودعاة رابطة الإسلام. ما هي الأسباب التي تقسّم ميل مثقفي المغرب النهضويين إلى التوفيق بين هذه الحدود المتقابلة. ثم هل من خلاصة نستنتجها من هذه الطبيعة التركيبية في المتن الفكري المغربي المعاصر؟

(23) يقول علّال الفاسي: «إن وطنيتنا عربية، وبلادنا عربية. وإنما الحق في أن نطالب العرب بالتمكّل حول كلمة سواء هي العربية التي تحمل في محتواها رسالة الإسلام». «منهج الاستقلالية». [د.ت.] ص 51.

(24) في هذا يقول علّال الفاسي: «إن القومية الضيقة لا محل لها في وطننا ولأسنا بحاجة لأن نتوسع في الحديث عن العربية بهذا الاعتبار لأنها هي محتوى عقيدتنا ووطنيتنا». المصدر السابق. ص 46.

تجاوز المرجعيات: اسبابه وعوامله

ثمة أسباب عديدة تفسر غياب ظاهرة الأزواج المفهومية المتعارضة في الخطاب الفكري الاصلاحى في المغرب، والميل - الذي يبديه - نحو بناء علاقة تعايش بين المرجعيات. من هذه الأسباب ما هو من طبيعة سياسية واجتماعية، ومنها ما هو من طبيعة فكرية.

1 - أسباب سياسية: في قائمة تلك الأسباب العامل الاستعماري. فالحركة الوطنية المغربية، التي انطلقت في صيغتها المعاصرة في ثلاثينات هذا القرن بعد انفراط التجربة الثورية المسلحة في الريف والأطلس، تشكلت كاستجابة للتحدي الاستعماري، وكحركة سياسية اصلاحية اتخذت من نظام الحماية الفرنسي القائم إطاراً للعمل الوطني السياسي. إذ قبلت بالعمل في نطاق أحكام هذا النظام، وفي أفق التطبيق الكامل لبنود معاهدة الحماية القضائية بإجراء الاصلاحات في الادارة والمجتمع في المغرب. وكان من الطبيعي أن تنتظم في إطار موقف الدفاع عن التحديث، وأن تتكيف مع الحداثة التي يفرضها الاستعمار، دون أن تجد تناقضاً بين أن تأخذ بها (هي التي تطرحها على نفسها)، وبين أن تدافع عن «الأصالة المغربية» التي تضعها السلفية - ايدولوجية الحركة الوطنية المغربية - في أولى أولوياتها. لقد أصبح طبيعياً أن تتحول الحركة الوطنية، وأن يتحول قادتها من علماء السلفية، إلى التبشير بالتحديث والدعوة إليه، واستنفار وتعبئة الجمهور من أجله. وأن تتحول السلفية إلى برنامج سياسي مطابق للظروف، ومستجيب لحاجات التطور، «مما جعلها تحمل مضموناً ليبرالياً تماماً، فأصبحت قضية «التحديث» هي قضية «السلفيين الجدد» أنفسهم، وأصبحت الأصالة تعني المعاصرة والحداثة»⁽²⁵⁾. ولعل دفتري «مطالب الشعب المغربي» الذي صاغته

(25) محمد عابد الجابري: تطور الانتلجنسيا المغربية...، مرجع مذكور. ص 52.

وأعلنته الحركة الوطنية في 1934 أكثر الشواهد الدالة على الطبيعة الحداثية لبرنامجها السياسي، وعلى الطبيعة الانفتاحية للسلفية في المغرب. وبالجمل، فقد كان التحدي الاستعماري في أساس ميل الفكر الاصلاحى في المغرب إلى تكييف نفسه للتلاؤم مع الحداثة الاستعمارية.

إلى جانب هذا العامل الهام وجد عامل آخر مهم، ويتعلق بطبيعة تركيب الحركة الوطنية المغربية. فقد انطوت هذه الأخيرة - في تكوينها - على تعايش فئات سياسية متنوعة ومختلفة المصادر الثقافية والفكرية. بعضها تقليدي تخرج من القرويين أو ابن يوسف أو الأزهر، وبعضها ذو تكوين حديث في المدارس والجامعات الفرنسية. وأمام هذه الازدواجية الثقافية - التي امتدت إلى الاطارات القيادية للعمل الوطني⁽²⁶⁾ - وأمام الحاجة إلى تماسك قوى وأطر العمل الوطني، أُجبر الخطاب الاصلاحى في المغرب على الانفتاح الثقافتين معاً: التقليدية والحديثة. ويقدر ما كان هذا الانفتاح يضعف تماسك الأطر السياسية التنظيمية، بقدر ما كان يسمح بقيام ما يشبه «التقاسم الوظيفي» بين التقليديين والحداثيين في النشاط النقابي. إذ كان كل منهما يستطيع أن يصوغ خطاباً مطابقاً لبيئة فكرية محددة، ولقوى اجتماعية وفكرية محددة، بصورة متكامل فيها الأدوار.

ب - أسباب اجتماعية: من أهمها عدم وجود تعددية دينية في المغرب. ففضلاً عن أن المغاربة محكومون - في إسلامهم - بالمرجع المذهبي السني المالكي، فإنهم لم يعرفوا مشكلة الأقليات غير الإسلامية، خاصة المسيحية، كما هو الحال في المشرق العربي. وهذا

(26) كان هناك علال الفاسي السلفي إلى جانب محمد حسن الوزاني وأحمد بلال فريج الليبراليين في الصف القيادي للحركة الوطنية.

يعني أنه لم تكن قد وجدت بيئة اجتماعية (وإدنية) تدفع نحو تشكيل إيديولوجيا عربية في مواجهة إيديولوجيا إسلامية كما حصل في مصر والشام⁽²⁷⁾. إن المحاولة الاستعمارية الوحيدة التي كان من شأن نجاحها أن يقود إلى أحداث استقطاب في أوساط المغاربة على قاعدة ثنائية العروبة / الإسلام قد جرى قهرها في المهد: نعني بها مؤامرة «الظهير البربري» الاستعمارية (1930). هكذا - أيضاً - أتاح التكوين الاجتماعي - الديني - التاريخي التجانسي للمغاربة فرصة تحقيق التعايش العميق - النفسي والعقلي - بين العروبة والإسلام، وأتاح لنخبهم إعادة إنتاجه داخل خطابها الاصلاحى.

ج - أسباب فكرية: من أهم هذه الأسباب والعوامل الفكرية التي نعزو إليها دور تحقيق التعايش - في الخطاب الاصلاحى في المغرب - بين مكوناته الفكرية، طبيعة العلاقة التي أنشأها مع أحد أطره المرجعية: الخطاب الاصلاحى في المشرق العربى. فقد درج الاصلاحيون المغاربة - والسلفيون منهم بخاصة - على قراءة أفكار الاصلاحيين في المشرق بعد تجريدتها من محتواها وخلفياتها الايديولوجية، وتوظيفها «توظيفاً جديداً»⁽²⁸⁾. أي اعتادوا التعامل معها بصفتها أفكاراً دون الانتباه إلى ما يؤسسها من اعتبارات إيديولوجية، ودون رغبة منهم في الانخراط في نزاعات الاصلاحيين المشاركة. إن معيار أخذهم بها كان هو المصلحة. أي ما يمكن أن تقدمه للمغاربة في معركتهم الفكرية والسياسية بصرف النظر عما عدا الواقع. لقد كان توظيف المثقفين النهضويين الجدد في المغرب لأفكار مثقفي النهضة في المشرق يعني تكييف الدعوة الاصلاحية مع

(27) ثمة سبب آخر، إلى جانب هذا، يفسر عدم وجود هذا التعارض بين العروبة والإسلام، هو أن المغرب لم يخضع لسلطة الأتراك التي نشأت الإيديولوجيا العربية، أيضاً، في سياق مواجهة أطوارها.

(28) محمد عابد الجابري. مرجع مذكور. ص 50 - 51.

الحاجات الموضوعية، وقراءتها لا في ضوء الاستقطاب الايديولوجي المشرقي، وبالاتساق إلى أحد عناصره، وإنما في ضوء الواقع المغربي. هكذا جرى تكيف سلفية الأفغاني ومحمد عبده لمحاربة الطرقية ومقاومة الاحتلال الاستعماري. وجرى تكيف الليبرالية المصرية - الشامية للتلاؤم مع ظروف الحماية وما رسخته من بنيات حديثة، تماماً كما فعل الأقدمون في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر حين كيفوا أفكار الوهابية لمحاربة الطرقية والشعوذة، واستنهاض المجتمع ضد سلطة الزوايا.

ونستطيع نحن أن نفهم جيداً هذا التكيف وهذا التكيف بالعودة إلى مفهوم المصلحة. وهو مفهوم مركزي في الخطاب الاصلاحي في المغرب. وقد درج السلفيون - خاصة علّال الفاسي⁽²⁹⁾ - على استعماله. إن مفهوم المصلحة هذا يستند إلى تراث فقهي عريق في المغرب والأندلس، إلى تراث الشاطبي صاحب «المقاصد»، وغيره من فقهاء المالكية. وقد مكّن اعتماده الكتابة الفقهية والسياسية، في المغرب، من الكثير من أسباب المرونة التي كانت تحتاجها حتى تتكيف مع المستجدات التاريخية، وتلتمس الأجوبة الشرعية والوضعية عليها.

كان علّال الفاسي شاملاً في وصفه السلفية الجديدة في المغرب بأنها «أيقظت الفكر المغربي والإسلامي، إذ نبهت لقيمة الاجتهاد في الإسلام، علمت الشعب كيف يفكر، وعلمت المثقفين والعلماء كيف يطرحون الجمود جانباً ويستنبطون تعاليم الإسلام من مصادرها الأصلية المثل... وبهذا الانقاذ استطاعت أن تواجه التحدي العسكري والنظامي والعقائدي الذي هجم به الأجنبي عليها»⁽³⁰⁾. إن

(29) انظر علّال الفاسي في: «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» مرجع مذكور. وكذلك مدافع عن الشريعة». الرباط. أكتوبر 1966.

(30) علّال الفاسي: «منهج الاستقلالية». م-م ص 11.

خروج البرنامج الليبرالي الحداثي والأفكار الجديدة من أحشاء السلفية المغربية، وتحركه في كنفها، انقذ الخطاب الاصلاحى في المغرب من ذلك الاستقطاب الداخلى الحاد الذى وُجد في المشرق، وأتاح للساحة الفكرية فرصة من التطور الصحى نسبياً لم تبدأ تشهد المظاهر الأولى لانتكاستها إلا مع نهاية الخمسينات وبداية الستينات، ولأسباب سياسية!

هل نزعّم - هنا - كما زعم من قبلنا كثيرون أن الخطاب الاصلاحى في المغرب يملك خصائص فريدة يتميز بها عن الخطاب الاصلاحى في المشرق؟ إننا أبعد ما نكون عن القبول بهذه الأطروحة الايديولوجية. ما كنا نريد التأكيد عليه في معرض حديثنا السابق هو أن شروط إنتاج الخطاب الاصلاحى في المغرب كانت متميزة عن شروط إنتاجه في المشرق، وهذا قاد إلى اختلاف تعاطي الاصلاحيين المغاربة مع قضايا كانت - لأسباب سياسية وتاريخية - حساسة في المشرق. أما الحقيقة التي تظل قائمة في مطلق الأحوال، فهي أن الخطاب النهضوي الاصلاحى العربى يظل هو هو - في المشرق كما في المغرب - بإشكالياته ومركزاته النظرية ونظامه المفهومي، رغم اختلاف شروط إنتاجه هنا أو هناك. والحديث في هذا الباب ينأى بنا عن المقاربة السوسيولوجية الثقافية إلى المقاربة الابيستيمولوجية.

لعل الخلاصة الأساسية التي تهتم قراعتنا السريعة بعرضها في هذا المجال هي أن ظروف التطور الفكرى - أياً كانت طبيعته - تتحكم فيها عوامل السياسة والصراع السياسى. وهو أمر ينطبق على الفكر في المشرق كما في المغرب. لهذا فالحاجة تظل ضاغطة لتجنيب الفكر والممارسة الفكرية آثار الانقسامات السياسية الفائرة في الواقع العربى حماية للمعرفة. ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتقدم نحو إنتاج تسوية فكرية. فالتسوية الفكرية - وهي ليست أكثر من اتفاق مبادئ - تستطيع أن تُنجب وضعا يدرأ خطر انقسام الوعي، وخطر

الحرب الفكرية، والارهاب الفكري، وعاهات التجريم والتأثيم والتكفير والانكار المتبادل...، السائدة اليوم. إنها لا تلغي الصراع الفكري، لكنها تؤسسه على قواعد متحضرة. وهي، في هذا، تشبه الديمقراطية في المجال السياسي: تعترف بالصراع، لكنها تمنعه - بقواعد صارمة - من أن يتحول إلى عنف دموي وإلى حروب أهلية.

ليست الدعوة إلى التسوية الفكرية - وهي في جوهرها تعبير عن ارادة ايديولوجية واعية - دعوة إلى التنازل المعرفي المتبادل، أو دعوة إلى التوفيق أو التلفيق بين الأفكار، كما قد يخطر للبعض، وإنما هي دعوة إلى الاقلاع عن حرب الشعارات، والتراشق المزيف بادعاء امتلاك الحقيقة إما باسم المطلق العلمي أو المطلق الديني؛ دعوة إلى الإيمان بالنسبية في التفكير، والاعتراف المتحضر بحق الرأي وبالاختلاف، دعوة إلى إعادة بناء الساحة الفكرية على أساس ديمقراطي بنزع التعصب والاستبداد منها، بغية تهيئة أرضية ملائمة للإنتاج العقلي والابداعي... وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

الفصل الثالث

نحو مرجع جديد

I - الفكر السياسي العربي والتحديات المستقبلية

يضعنا التفكير في واقع الفكر السياسي العربي انطلاقةً من هذا العنوان أمام قضيتين أساسيتين مترابطتين: طبيعة التحديات الموضوعية المطروحة على الفكر السياسي العربي هذا، أي القضايا التي يُفترض فيه أن يعالجها مستقبلاً، ثم الشروط الذاتية المفترض توافرها - لذلك الفكر - في أفق طرح صحيح ومتماسك لتلك القضايا. يتعلق الأمر - إذن - بالتفكير في وضع Statut الفكر السياسي العربي من زاويتين: من زاوية المعرفة، أي حاصل ما ينبغي أن يحققه من رصيد علمي في مقاربته الموضوعات تلك. ومن زاوية شروط انتاج هذه المعرفة. أي جملة الأدوات والقدرات النظرية التي يُطرح عليه امتلاكها. وهكذا، فنحن نطل من الزاوية الأولى على الحاجات التاريخية والايديولوجية في نشاط الفكر السياسي العربي، بينما نطل من الثانية على ما هي فيه حاجات معرفية صرف.

لا نخفي أن هذا النمط من التفكير الذي نروم به مقاربة وضع الفكر السياسي العربي، إنما هو ينتمي - في أدواته وأهدافه - إلى خطاب «البنغيات». وهو - بالتعريف - خطاب فلسفي. غير أننا نريد أن نضيف إلى تعيينه - هنا - القول إنه أيضاً خطاب نقدي. فهو يستوعب - ويمارس - الحاجة النقدية في سعيه إلى بناء النموذج المطلوب للموضوع المدروس: الفكر السياسي العربي. ذلك أن كل

تفكير في النموذج أو المثال هو، في حد ذاته، شكل من النقد - حتى في صيغة مبطنة - للموضوع.

هل يمكن لخطاب لم يتحرر من عائقه الابيستيمولوجي - الفلسفي أن يتمثل وضعاً مستقبلياً (= نموذجاً) للفكر تمثلاً صحيحاً وغير ايدولوجي، - وبالتالي - هل يمكن لـ «نظرة مثالية» للفكر السياسي هذا أن تشكل مدخلاً نظرياً مقبولاً لبناء هذا التصور المستقبلي له؟

الواقع أن التفكير في الوضع المستقبلي لهذا الفكر ليس تفكيراً في نموذج مثالي Ideal-type، وليس ترفاً فلسفياً، وإنما هو محاولة لاستشراف الحالة التي سيكون فيها هذا الفكر - مستقبلاً - فكراً مطابقاً لتاريخه، ومنتجاً. أي قادراً على تقديم إجابات نظرية على قضاياها، لا نقول إجابات صحيحة، وإنما فعالة، أي تملك ما تستطيع به المساهمة في تغيير الشرط العربي. يمكن القول، إذن، إن الهاجس المحرك لهذا النص ليس التأمل في حالة مثالية للفكر السياسي العربي، بل - بالضبط - محاولة رسم ملامح حالة واقعية له، أو قل حالة يكون فيها فكراً واقعياً، نعني في مستوى معطيات الواقع.

وفي سبيل أن يحقق الفكر السياسي العربي الفعالية، وأن يتجاوز أزمته الزمنية المتحدرة إليه من «الأصول» النهضوية، ومن مناخاتها الاشكالية؛ وحتى يتأهب «لولوج» القرن الواحد والعشرين...، سيكون عليه أن يواجه نوعين من التحديات، وأن يجيب عن جملة ما يندرج تحتها من معضلات. وليست مجابهة هذه التحديات - في ما نعتقد - سوى تحقيق مطالب ذاتية وموضوعية لهذا الفكر. أي ليست سوى عملية من التحقيق المستمر لمجموعة من المكاسب المعرفية والتاريخية التي طالما ظل تحقيقها بعيد المنال، أو على الأقل متعاطم الاستعصاء. أما هذان النوعان من التحديات التي نقصد، فهما التحديات الابيستيمولوجية (المعرفية)، والتحديات الموضوعية التاريخية.

I - تحديدات موضوعية - اشكالية

التأمل في تاريخ الفكر السياسي العربي المعاصر، لا يجد صعوبة في أن يستنتج من هذا التاريخ أنه بعد قرن ونصف من ممارسة «النهضة» الفكرية، ومن تداول اشكاليات فكرية ذات صلة بشروط تحقيق النهضة المجتمعية، ما يزال هذا الفكر دون الدرجة التي يحق فيها التقدم الجدي في حل أي من الاشكاليات النهضوية الموروثة. الأمر الذي ينشأ عنه استمرار الزمن المعرفي النهضوي في لحظتنا الثقافية والفكرية الراهنة. بل قل ينشأ عنه استمرار انتماء فكرنا إلى الحقل النهضوي ذاته. فما نحن - وعلى أعتاب الانتقال إلى عصر عالمي جديد، ودخول قرن آخر - أمام نفس الاشكاليات مع بعض التعديلات التي لا تمس «الجوهر». إذ ما يزال يتعين علينا أن نحل مسألة المرجع (الفكري، والثقافي، والاجتماعي): نغني مسألة العلاقة بالماضي، والعلاقة بالغرب. وهي المسألة التي أحدثت - وما تزال تحدث - في الفكر العربي - ثنائية تقاطبية حادة هي ثنائية: الأصالة / المعاصرة، التقليد / الحداثة، الأنا / الآخر الخ...؛ كما أنه ما يزال يتعين علينا أن نتأمل مجدداً في العلاقة بين الوحدة والاختلاف في كل مظهراتها السياسية: الوحدة والديمقراطية، القومية والوطنية الخ...؛ كما أنه ما يزال يتعين أن نمارس التفكير الجدي في مسألة العلاقة بين الدولة والمجتمع، بكل ما يرتبط بها من قضايا كالديمقراطية والسلطة، والشرعية... الخ...

تتفرع عن هذه المهام الكبرى مهام أخرى فرعية ليس هنا مجال التفصيل فيها، أي أسئلة من قبيل السؤال عن العلاقة المطلوبة بالتقنية وأوجه اكتسابها، والعلاقة بين هذه وبين الثقافة والمجتمع (أو ما يمكن التعبير عنه بنموذج اجتماعي جديد). ثم العلاقة بين الثقافة العامة وثقافة الشعب، بين النخبة والجمهور. والدقة، إن استئناف التفكير في تلك الاشكاليات الكبرى، لا يمكنه إلا أن يثير القضايا

الثلاث المشار إليها: التقنية والانتاج، والنموذج الاجتماعي، التعليم والتكوين، بصفتها تحديات مستقبلية حقيقية.

ونحن إذ نشير هذه الموضوعات، فليس للبت فيها بأجوبة أو حلول - لا ندعيها - وإنما لاعادة طرحها بصورة مقبولة، تجعلنا - ونحن نفكر فيها - معاصرين لأنفسنا أولاً، مدركين - ثانياً - للحدود بين الحاجة إلى استئناف النظر في الاشكاليات النهضوية المستمرة، وبين الحاجة إلى تجاوزها تجاوزاً نظرياً حاسماً. إن القاعدة الفكرية التي تتحكم في فهمنا لهذه المسألة تتمثل في أن أفضل طريقة للتحرر من الاشكاليات النهضوية هي مجابته بصورة نوعية. أي إعادة طرحها بطريقة مختلفة نحقق - فيها - المسافة النظرية الضرورية معها حتى نفهمها فهماً غير ايدئولوجي. وهذا ما لا تستطيعه النزعة العدمية - العروبية التي تريد «التحرر» من الخطاب النهضوي بإلغائه!

كيف - إذن يُطرح على الفكر السياسي العربي أن يجابه تحدياته الموضوعية، وما هي القضايا التي تمثل تلك التحديات؟

مسألة المرجع: المسألة الثقافية

بعد أكثر من قرن ونصف، ما يزال الفكر العربي - وضمنه الفكر السياسي - أسير مسألة المرجع: نعني، ما زال يتحرك ضمن اطار اشكالية الاصاله والمعاصرة، الهوية والحدائث، التراث والعصر. ولما كانت هناك عوامل موضوعية ضاغطة املت هذا اللون من ادمان التفكير في قضية المرجع: (الاطر المرجعية لبناء الفكر والمجتمع) ومنها عامل اندراجنا - وثقافتنا - في العصر الكوني، فإن المشكلة لم تعد في أن الفكر العربي ما يزال يتحرك ضمن مدار هذه الاشكالية، وإنما تكمن في أن تحرّكه ذاك يتجه وجهة تكريس أحد الحدين المرجعيين والانتصار له. يصبح التقاطب الفكري هنا بين مداقم مستमित عن

الهوية والأصالة ضد التغريب والأوربة والمسخ الثقافي، وبين مدافع عن الحداثة ضد النكوص السلفي والتحجر العقائدي والانحطاط. وهو تقاطب لا يسمح - بطبيعته - لأي صاحب قول أن يقرأ قوله نقدياً، أي أن يحوله إلى موضوع للتفكير. بل يصبح الهجوم على الآخر هو الصيغة التي يتعرف فيها كل موقف على نفسه حتى لا يضطر إلى التعرف عليها مباشرة. ولقد كانت هذه الطريقة من السجال - وما تزال - حرباً فكرية، بدأت غير معلنة، لكنها تتجه الآن إلى الاعلان عن نفسها بصورة تهدد جدياً بإغراق الساحة الفكرية والثقافية في التغليب الايديولوجي، وفي فوضى المفاهيم، وفي تنازع الرهانات.

ولقد غذت تراكمات التجربة السياسية العربية المعاصرة، وخصوصاً منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية، هذه الاشكالية بعناصر جديدة فاقمت من حرارة التعبير عنها في المجال الفكري، وشحنت التيارات الأصلية والحداثية بطاقة صدامية جديدة. لهذا سنشهد خلال العقدين الماضيين انعطافاً حاداً في هذا الصراع الفكري إلى أطوار من الاحتقان عبّر عن نفسه أحياناً في شكل ارهاب فكري صريح. وسنشهد - في سياق ذلك - تكريس قواعد جديدة للتفكير و«الحواره» قوامها النبذ والاقصاء والانكار المتبادل.

كيف يمكن للفكر السياسي العربي أن يتجاوز حرب الوعي هذه، وأن يتجه إلى انتاج معرفة موضوعية بمسألة المرجع؟

مرة أخرى نؤكد أن لا سبيل إلى ذلك إلا بالارتفاع بالوعي إلى نصاب الوعي الموضوعي، وأولى مطالب هذا الارتفاع هو الإقرار بموضوعية - وشرعية - المرجعيات الفكرية المتصارعة. إنها شرعية تماماً من وجهة نظر الواقع الاجتماعي والتاريخي. وليس في وسع أي كان أن يلغي أحد هذه التيارات. كما أن مطالب كل تيار ليست كلها صحيحة، وليست كلها خاطئة أيضاً، وإنما هي تنطوي على قدر -

مختلفات - من الصحة والأهمية. وإلى ذلك كله، فإن ما قد لا يستطيع هذا التيار أن يجيب عنه، يستطيع غيره أن يفعله.

إن هذا الاعتراف - المتبادل - بين أطراف الصراع الفكري هو المدخل، الذي لا مدخل سواه، إلى إعادة بناء الوعي بمسألة المرجع بصورة موضوعية غير أيديولوجية، بصورة سوية غير عصبية. ذلك أنه كلما تحرر المفكر من «سيكولوجيا المحارب» التي يعيشها في أجواء التطاحن الفكري، وتقوده إلى بناء تصورات تبريرية، والانتصار لرأيه بحق وبغير وجه حق...، كل ما حل نفسه من الالتزام الأيديولوجي الذي يمارس قيئاً واعياً وغير واع على فعاليته الفكرية ويكيفها حسب المصلحة لا حسب الموضوعية. وكلما أطلق طاقة الإبداع لديه وطلق ارادة التبرير.

إن في الاعتراف المتبادل، وفي حق الاختلاف في الرأي، متسعاً للعطاء النظري. نعم، إن ذلك لا يحل مشكلة المرجع، ولا يقدم أجوبة عنها. لكنه يخلق فضاءاً للتفكير الحر، أي يحرر التفكير من الهوس التصادمي، ويفتح أمامه إمكانيات هائلة للتأمل العميق. وفضلاً عن هذا كله، فإنه يكرس تقاليد فكرية جديدة كالنسبية والواقعية. وهذه من الشروط النظرية الضرورية التي على الفكر استيفائها حتى يكون مؤهلاً لمجابهة أسئلته وقضاياها.

ونحن نعتقد - من جهتنا - أن الخروج من الحلقة السجالية المفرغة التي أدخلت فيها إشكالية الأصالة والمعاصرة الفكر العربي، إذا كان يتم - من طرف المنخرطين فيها - عبر تكريس قواعد جديدة للتفكير تبدأ بإعلان هدنة دائمة، والانتقال بالخلاف من دائرة الأيديولوجيا إلى دائرة المعرفة...، فإنه (= الخروج) يتم - من موقع غير المنخرطين فيه مباشرة - بممارسة نقد حاسم لهذه الثنائية النهضوية كثنائية عقيمة. أي الانتقال بالنقد من حيث هو نقد لهذا الخطاب أو ذاك إلى نقد كل الخطابات «المتورطة» في هذا السجال. إن

وعينا بالهوية والاسلام والماضي لا يتم من خلال نقد الحداثة والغرب فقط، كما أن وعينا بالحدثة لا يتم - ولا ينبغي أن يتم - من خلال نقد الهوية والتراث فقط أيضاً. وإنما وعينا لهاتين الحاجتين ينبغي أن يحصل من خلال نقدهما، وإعادة النظر فيهما معاً. وبكلمة، إعادة بنائهما في وعينا.

نعم، ليس بـ «التحرر» من مسائل النهضة (الأصالة والمعاصرة ومشتقاتهما) نتجاوز هذه ونحلها، وإنما بإعادة بنائها في وعينا نحقق ذلك. وهذا هو التحدي الأول المطروح على الفكر السياسي العربي كي يكون فكر المرحلة الجديدة.

الوحدة والاختلاف

ويندرج تحت هذا الباب التفكير في بعض الثنائيات الحاكمة للفكر السياسي العربي، ومحاولة تجاوزهما نحو بناء جدليات تقيم حدودها علاقة من الترابط التركيبي يمنع الواحد منها أن يحقق وجوده بإلغاء الآخر حينما لا يكون هذا الإلغاء ممكناً. نفكر هنا - بالأساس - في ثلاث ثنائيات حادة عاشها الوعي السياسي العربي، ونجح في التعاطي مع بعضها، بينما أخفق في ذلك مع بعضها الآخر. هذه الثنائيات هي: الوحدة والديمقراطية، الوحدة والعدالة الاجتماعية (أو الاشتراكية)، ثم الوطني والقومي.

بين مطلب الوحدة (الذي يفترض الاجماع) وبين مطلب الديمقراطية (الذي يفترض الاختلاف) استمر الفكر السياسي العربي متراوحاً خلال الأربعين أو الخمسين عاماً الأخيرة. كان الأخذ بأحد الخيارين يقود - حكماً - إلى إلغاء الآخر: تصعد الحركة القومية إلى السلطة تتعطل الحياة السياسية التمثيلية، ويُلقى الدستور، وتُلغى الأحزاب، وتُؤمَّم وسائل الاعلام. تصعد القوى المراهنة على النموذج السياسي الليبرالي (لفظاً بالطبع) فتنتهك الشعارات القومية، ويُطوَّح

بها، ويُهزأ منها. وباختصار، لم تكن الاشكالية السياسية العربية المعاصرة لتتسع لجدل هذين الخيارين، ولم تكن لتحملهما في شكل تركيبي يتجاوز هيتئهما الأولى البسيطة. وإنما كان الصراع قاعدة في العلاقة بين دعاة الوحدة وبين دعاة الديمقراطية (الليبراليون)؛ وهو يشبه - في روحه - الصراع الذي دار بين دعاة الهوية (السلفيون) ودعاة الحداثة (العلمانيون)، على الأقل في أنه كان عقيماً مثله!

إن الفكر السياسي العربي المعاصر مدعو الآن إلى أن يتجاوز هذه المراوحة الحدية التي تفتقر إلى العمق النظري وإلى الشرعية التاريخية، وذلك بالاقدام على اعادة بناء هذه العلاقة بين الوحدة والديمقراطية - في الوعي - بصورة تنقلها من شكل ثنائية تقاطبية إلى جدلية تفاعلية. ذلك أن المطالبين - معاً - متداخلان، يستدعي الواحد منهما الآخر بالضرورة. فالوحدة الكيانية العربية، أياً كان شكلها (فيدرالي أو كونفدرالي أو اندماجي على النمط الروسي)، خيار لا مناص منه كيف يبقى العرب - على الخريطة الدولية الجديدة - جماعة اجتماعية وسياسية على قيد الحياة قبل أي شيء آخر، وقبل أي طموح آخر. والديمقراطية بكل أبعادها ومستوياتها - السياسية والاجتماعية والفكرية - هي الخيار الأوحد للإفراج عن طاقات المجتمع العربي واستثمارها في معركة التنمية والتقدم. وخياراته مصيرية كهذه، لا يمكن مقايضة بعضها ببعض الآخر. أو التعامل معها بمنطق الأولوية. إنها تفرض نفيها مجتمعة وفي نفس الوقت. كما أنها تتكامل - كخيارات وأهداف - بصورة جدلية حقاً. إن الوحدة دون ديمقراطية مشروع فاشل لأنها تستثني المجتمع المدني، الذي هو رافعتها وضمانتها ضد أي انتكاس. ثم لأنها تختار - بهذا الاستثناء - أن تكون نخبوية (عسكرية أو مدنية)، دولية، سياسوية، وفي كل هذه الملامح ما يكفي لتفكيكها أو - على الأقل - لشكلتها : افراغها من أي محتوى، هذا دون أن نتحدث عن احتمالاتها

الاستبدادية اللاحاقية البسماركية. كما أن الديمقراطية دون وحدة مشروع قزمي معاق. لأن الدويلات العربية القائمة ليست اطاراً حقيقياً لاحتواء وحمل مشروع ديمقراطي. وسيظل بناء هذا المشروع في الاطار القطري معرضاً - في كل لحظة - للاهتزاز تحت ضغط مشاكل التنمية والأمن التي تعجز الدولة القطرية - وستظل تعجز - عن الإجابة عنها. وإلى هذا كله، فقد يكون تصور امكان قيام ديمقراطية دون وحدة شكلاً مهذباً من الانكفاء القطري!

وحده، إذن، بناء هذه الجدلية في الوعي يفتح الباب أمام معادلة جديدة - سياسية واجتماعية - للقوميين والديمقراطيين العرب، ويحرر الفكر السياسي العربي من حروب وهمية لا طائل منها، مثلما يرفعه إلى سدة التاريخ: المعاصر والمستقبلي. وعلى بناء هذه الجدلية تتوقف أشياء كثيرة: انقاذ فكرة الوحدة العربية من المتاجرين بها من التوتاليتاريين العرب وزخمها بالمحتوى الديمقراطي؛ حل مسألة الأقليات حلاً ديمقراطياً في إطار مشروع للاندماج الاجتماعي والقومي يتجاوز الانقسامات العصبوية الرهيبة - الطائفية والمذهبية - الناشطة في الجسم الاجتماعي العربي؛ بناء الحياة السياسية العربية على نظام المشاركة وتداول السلطة واحترام حقوق الانسان. وليس بغير هذا الأفق تعيش الجماعة العربية مستقبلاً، وليس بغير هذا التفكير يواجه فكرها السياسي تحدياته.

شبيهة بهذه الثنائية التي عاشها الفكر السياسي العربي ثنائية أخرى عرفها هي أيضاً وعاشها بنفس الكيفية التي عاش بها الأولى. نعني ثنائية الوحدة/ الاشتراكية (أو العدالة الاجتماعية كما أصبح يرد تخفيفاً من الشحنة الايديولوجية المكثفة التي تحملها عبارة الاشتراكية). فعلى الرغم من أن الفكر السياسي العربي حاول أن يقيم التلازم بينهما على صعيد الخطاب النظري (كما نجد ذلك - مثلاً - في الخطاب القومي البعثي والناصري). إلا أن فك الارتباط

بينهما على صعيد التجربة كان هو القاعدة. وهو لم يكن كذلك إلا لأنه حصل (أي فك الارتباط) على صعيد الوعي: الوعي الفعلي لا الذي يفتعله الخطاب. ولم يكن الصراع الايديولوجي والسياسي الطاحن الذي دار في الأربعينات والخمسينات ومنتصف الستينات بين القوميين والماركسيين العرب إلا الترجمة الواقعية لذلك اللون من الفصل الذي أقامه الفكر السياسي العربي بين الوحدة والعدالة (الاشتراكية).

ومع أن الخطاب القومي والخطاب الماركسي - في الوطن العربي - ذهباً فيما بعد، في مراجعة، هذه العلاقة إلى حدود غنية، إلا أنه ما يزال يتعين تطوير المعالجة النظرية لاشكالية هذه العلاقة. نعم، إن الوحدة العربية ضرورة من ضروريات البقاء العربي، والعدالة هي الروح التي تضخ - وستضخ - الحياة في الوحدة وتجعل أبنائها مقتنعين بها ومدافعين عنها ما دامت تؤمن مصالحهم وتحميهم من الاستغلال والاضطهاد. ومثلما لا يمكن تصور وحدة قومية تعطي محتوى طبقياً استقلالياً لها، تتضخم فيه مصالح الفئات الطفيلية على حساب مجموع فئات الشعب المنتجة والمهمشة من حقل الانتاج (لأن هذه الوحدة ستكون معرضة للفناء بإرادة شعبية)، فكذلك لا يمكن تصور اشتراكية في كيانات هزيلة معظمها يعيش على التسول والمديونية!

نعم كل ذلك صحيح، ويقدم جيداً إدراكنا بجدل هذه العلاقة. ومع ذلك، لنقل إن الفكر السياسي العربي سيكون مطالباً بمزيد من التأمل في هذه المعادلة: كيف يمكن تحقيق الموازنة الدقيقة بين هدف الوحدة (وهو يتطلب قدراً من الاجماع)، وبين هدف العدالة (وهو يتطلب اطلاق الصراع الاجتماعي ضد قوى الاستغلال)؟

أما المستوى الثالث للتفكير في جدل الوحدة والاختلاف فهو الذي

تمثله العلاقة بين الوطني (القطري) والقومي. لقد أدمن الفكر السياسي العربي طويلاً التعاطي الاحادي مع هذه المعادلة. إذ لم يكن الخطاب القومي يقبل الاعتراف بالواقعة القطرية وبالتالي تحليلها، والكف عن مجرد تقييدها ولعنها. كما لم يكن الخطاب الوطني يقبل ادراج مسائل الوحدة العربية جدياً في نظام تفكيره معتبراً إياها مهام فوق المرحلة في أحسن الحالات، وإلا فهي غير ذات موضوع أمام الحقائق السوسولوجية والسياسية والنفسية القطرية.

تجتمع الآن - في الوضع السياسي والفكري - عناصر كثيرة يسمح تضافرها بإعادة بناء هذه العلاقة بشكل صحي. وإذ يسجل المتابع لما يجري في الساحة السياسية والفكرية العربية من جدل حول هذا الموضوع فإن ثمة اتجاهاً جدياً نحو تقويم الرؤية الاحادية الانتبازية السابقة للعلاقة بين القومي والوطني، لا يسعه أيضاً إلا التأكيد على أنه إذا كانت الضغوط السياسية والاقتصادية والمالية والدولية والأمنية - التي تتعرض لها الكيانات العربية - هي التي أثمرت هذا التصحيح وقادت إلى المصالحة بين الوطني والقومي لدى السياسيين التقدميين...، فإن الحاجة تبقى ماسة إلى أن يجري بناء هذه العلاقة فكرياً، ووعياً نظرياً، وباستقلال عن ضغوط الظرفيات لأن هذا البناء النظري لها هو الضمانة المطلوبة لترسيخها في الوعي.

وباختصار، يمكن الخلوص إلى القول إن الفكر السياسي العربي مدعو مجدداً إلى بناء علاقة نظرية صحيحة بين الوحدة والاختلاف في تمظهراتها المختلفة: الوحدة القومية، الديمقراطية والاختلاف (في الرأي والتعبير والتنظيم...)، العدالة الاجتماعية، الانتماء الوطني غير العصبوي الضيق. علاقة تقيم التآلف والتركيب بين هذه الحدود، وتعترف بها جميعها، بدل أن تقيم بينها عوازل الإنكار وعلاقات الإلغاء المتبادل.

المجتمع والدولة وعلاقات السلطة

رصيد الفكر السياسي العربي من التفكير في هذه الموضوعات ضحل إلى أبعد حد. ومعظم ما كتب في هذا الإطار إسقاط نظري لمنظومات من التصورات على الواقع العربي، إما المنظومة الفكرية الليبرالية، حيث الحديث عن الدولة والقانون والبيروقراطية الخ...، أو المنظومة الماركسية حيث التصريف الكثيف لمفاهيم الطبقات والطبقة المسيطرة والمهيمنة الخ، أو منظومة الآداب السلطانية حيث الحديث عن الرعية وأهل الحل والعقد، أو المنظومة الخلدونية حيث مفهوم العصبية. أي باختصار افتراض مطابقة قبلية لجهاز المفاهيم المستدعى هذا مع الواقع العربي الحاضر، دون كبير روية أو بعض حذر.

وعلى الرغم من الاختلاف المرجعي في مقارنة هذه المسائل بين القومي، والليبرالي، والأصولي، والماركسي، والانتروبولوجي التجزيئي، فإن خيطاً رفيعاً يربط بين هؤلاء - على تباينهم - ويجعلهم يتداولون - ومن مواقع مختلفة المصادر والأجهزة النظرية - نفس الاشكالية، وينتجون نفس الخطاب. ذلك أنهم يتجهون جميعاً إلى مركزة تفكيرهم في الدولة كأداة للسيطرة (للتغلب، للهيمنة)، و - من ثمة - إلى التفكير في السلطة من زاوية ارتباطها بالدولة من حيث إن هذه تجل لتلك وتشخيص لها. ولما كان للسلطة بريق عند طالبها ولما كانت الدولة المدخل إلى امتلاك هذه السلطة، فإن الاشكالية الأساسية في الفكر السياسي العربي أصبحت تدور حول الدولة، ليجري - تبعاً لذلك - إقصاء المجتمع من عملية التفكير، ثم ليجري تبعاً لذلك بناء مفهوم أدواتي للسلطة والدولة، أي الدولة أداة لممارسة السلطة والسلطان ممارسةً دولية!

أصبح التفكير في تقنية الوصول إلى سلطة الدولة هو الهاجس الأكبر عند القومي، والماركسي، والسلفي، والليبرالي. لذلك راكنا

«معرفة» حول أسلوب الانقلاب العسكري، وأسلوب الثورة المسلحة، وأسلوب الجهاد، وأسلوب الاضراب السياسي، وأسلوب الانتخابات...؛ كما راكمنا جهازاً من المفاهيم حول السيطرة، والهيمنة، والاستكبار، والاستبداد، وحول موازين القوى، ومشتقاتها...، وتدرجياً كان علم السياسة يتحول إلى علم عسكري (!) دون وعي.

لماذا؟ لأن اشكالية السلطة عندنا لم يبدأ التفكير فيها من مدخلها الفعلي: المجتمع المدني. وانما من المدخل الذي أثار وعينا: الدولة.

ما معنى أن يكون المجتمع المدني المدخل الفعلي نحو تناول نظري صحيح للاشكالية السياسية، لاشكالية السلطة والتغيير؟

يتوقف مستقبل الفكر السياسي العربي كمستقبل منتج وفاعل على مدى ما يبلغه من نجاح في الانطلاق من هذه الموضوعية وفي تكريسها. فأن يكون المجتمع المدني هو المدخل إلى التفكير في المسألة السياسية: في مسألة السلطة والدولة والتغيير، معناه النظر إلى هذه العناصر بصفتها حاصل - نتاج - الممارسات الاجتماعية من جهة، أي تصويب النظرة إليها واعتبارها من حيث هي تترجم درجة تأثير الاجتماعي في الحقل المجتمعي العام. كما أنها - من جهة أخرى - تخرج المسألة السياسية من حيز النخبة إلى حيز الجمهور.

لنوضح أكثر، إن التفكير في الدولة والسلطة والتغيير الاجتماعي من مدخل المجتمع المدني يقلب جذرياً تصورات سياسية سابقة درج عليها الخطاب العربي: إنه يسقط النظرة إلى الدولة بصفتها تعبيراً عن مصالح (وإرادة) طبقة أو طبقات مهيمنة، وأداة في يدها لتحقيق السيطرة، ليحل محلها نظرة أخرى تعتبر الدولة انعكاساً للتناقضات الاجتماعية وتمثيلاً لتوازناتها، وليست تمثيلاً لإرادة فريق دون سائر المجتمع حتى ولو كان هو الذي يملك أجهزتها. كما أنه يُسقط النظرة

إلى السلطة بصفتها حاصل امتلاك طبقة لجهاز الدولة وممارستها السيطرة من خلاله على المجتمع، والهيمنة على القوى المشاركة إياها في الحكم، ليُحل محلها نظرة أخرى تعتبر السلطة تمثيلاً لقدرة كل قوة من قوى المجتمع (اجتماعية أو سياسية) على توجيه وضمنان مصالحها، وبالتالي فإن حقلها (= السلطة) المجتمع لا الدولة. وأخيراً، فهو يسقط النظرة إلى التغيير بصفتها هجوماً سياسياً على الدولة لانتزاعها، وليحل محله موضوعة أخرى قوامها أن التغيير هو «هجوم» فكري على المجتمع وقلب للتوازنات الايديولوجية فيه.

إن طبقة ما، أو قوة سياسية ما قد تمتلك جهاز الدولة، لكنها قد تتفقر - في الوقت نفسه - إلى السلطة. وقد تكون السلطة (والهيمنة الايديولوجية والثقافية) لدى غيرها. مما يجعل سلطتها شكلية رغم امتلاكها جهاز الدولة. هذا درس نظري غني في الاجتهادات الأكثر حداً في النظرية الثورية المعاصرة وفي القراءات الأنضج للمادية التاريخية. ولكن، أيضاً، هذا درس تاريخي غني تقدمه لنا تجربة أوروبا الشرقية المعاصرة: لقد حكم الشيوعيون فيها أزيد من 40 عاماً، وكانت الدولة دولتهم. لكن تبين أن السلطة في المجتمع لم تكن للفكرة الاشتراكية (= لم تكن لهم)، وإنما كانت للفكر الليبرالي النقيض. والشيء عينه سنقوله بكل تأكيد في العالم العربي حين سيكون له موعد مع الحقيقة والتاريخ.

نخلص من هذا السياق إلى تسجيل خلاصتين سريعتين:

- التفكير في السلطة يكون أكثر عمقاً كلما أعطينا الاهتمام بالايديولوجيا المكانة التي يستحق، وذلك بحسبان أن الهيمنة Hégémonie هي الطريق الفعلي إلى السلطة.

- قد يكون على الفكر السياسي العربي، في سعيه إلى انتاج معرفة علمية بالمسألة السياسية، أن يهتم بالسوسيولوجيا أكثر بدلاً من

الاستغراق المرضي في «العلم العسكري» (أي «فن» اقتناص السلطة!)
أو في القانون.

ليست هذه كل الاشكاليات التي تفرض نفسها على الفكر السياسي العربي في مقبل الأيام (وإن كانت الأكثر ضغطاً وراهنية). بل تنشأ إلى جانبها اشكاليات أخرى سنعرض لها هنا بسرعة ودون تفصيل.

– **كيفية اكتساب الحداثة:** إذ لم يعد مقبولاً أن يقتصر النظر إلى الحداثة على الجوانب المادية التقنية منها، وأن يجري، تبعاً لذلك، صراع حول كيفية تقويمها بين داعين إليها، مدافعين عنها، وبين رافضين لها، مقاومين لتطبيقاتها. إن الحداثة تؤخذ هنا بمعنى التحديث، والتحديث فعل قسري – بطبيعته – يمارس من الخارج، وغالباً ما تكون وجهته ومجاله الحياة المادية.

إن الاكراه الملازم للتحديث غالباً ما يقود إلى نتيجتين: استشارة مقاومة نقيض، ثم فشل التحديث ذاته. فعل المقاومة الذي ينشأ في وجه التحديث ليس سوى الجواب الذي يقدمه المجتمع على سلوك الدولة (الوحشي) تجاه نظامه الفكري والاجتماعي والأخلاقي الموروث. أما الفشل فليس أكثر من ترجمة لفقدان ذلك التحديث لجذور في بنية المجتمع.

وإلى ذلك، فالتحديث التقنوي يكشف عن حداثة هشة في البنية والمحتوى حداثة مستوردة يعجز المجتمع عن توليد مؤسساتها الانتاجية، الأمر الذي يفاقم من التناقض بين التقنية والثقافة، بين التحديث والمجتمع، بين الانتاج والاستهلاك... الخ.

يطرح التفكير في هذه المعضلة التفكير في نموذج اجتماعي جديد. نموذج يقبل الحداثة ويُقبل عليها، ولكن بعد أن تكون قد نشأت في سياق اجتماعي – ثقافي طبيعي، لا خارجه أو ضده. أي بعد أن تكون قد نشأت في إطار من التطور الطبيعي بحيث لا تكون فعلاً قسرياً،

وعدوانياً. وبعد أن يكون المجتمع نفسه قادراً على انتاجها. ومعنى هذا أن الفكر السياسي العربي مدعو إلى التفكير في كيفية بناء هذه المعادلة في الوعي: تعني معادلة الثقافة والتقنية.

– علاقة المثقف بالجمهور: سواء كان المثقف الفرد أو الجماعي. وتكمن مشكلة هذه العلاقة في تفاقم حالة الطلاق بين النخبة والجمهور، بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية. أما النتيجة التي تسفر عنها هذه الحالة فهي فشل مشاريع النخب (السياسي منها والثقافي). إن التمعن في تجربة التيارات السياسية العربية المعاصرة وفي واقع اخفاقها، يصل بنا إلى هذا الاستنتاج. لقد جرب الجميع أن يبني مشروعاً في غيبة جمهور حراً فاعل ومنتج، ولكن النكسة كانت خاتمة المطاف لمحاولته. وما لم تتقدم النخب التقدمية العربية نحو ردم هذه الهوة وتغطية هذه الثغرة المتسعة بينها وبين المجتمع. فستظل تراكم الهزائم والمرارة والخيبة.

وسيكون على الفكر السياسي العربي أن يجابه هذه المعضلة نظرياً. سيكون عليه أن يجتهد في صوغ جواب متكامل على السؤال التالي: كيف يمكن بناء خطاب سياسي جماهيري تعليمي غير تحريضي تخرج به النخبة من عزلتها الاختيارية، ويخرج به الجمهور من هامشيته الاضطرارية؟

هذه بعض من أكبر التحديات الاشكالية التي تفرض نفسها على الفكر السياسي العربي حاضراً ومستقبلاً، وتمتحن قدرته على تفعيل طاقته، وعلى مجابهة قضاياها بالمستوى المطلوب من الأداء النظري. غير أننا نعتقد أن تحقيق هذه الإرادة (إرادة إنتاج معرفة موضوعية بهذه الاشكاليات)، يظل أمراً معلقاً على ما يستطيع الفكر السياسي العربي أن يحدثه من تغيير في أدوات مقاربتة لموضوعاته: في مفاهيمه، وفي نظامه المعرفي الداخلي «ذلك أن ثورة ابيستيمولوجية في هذا الفكر تظل شرطاً لا مناص من استيفائه لرفع قدراته على انتاج

المعرفة. فمتلما هو مدفوع إلى مواجهة تحدياته الاشكالية، هو مدفوع أيضاً إلى مواجهة تحديات ابيستيمولوجية.

II - تحديات ابيستيمولوجية

ونعني بها المهام المطروحة عليه للإنجاز وهي من طبيعة معرفية نذكر من بين أهمها:

1 - إحداث قطيعة مع النزعة المطلقة والوثوقية في التفكير، بالتخلي كلية عن المطلقات والبدييات في النشاط النظري. فالتفكير بالمطلقات والبدييات لا يُنتج فقط تصورات خاطئة عن الأشياء، بل يصادر عملية التفكير من الأساس ليحولها إلى آلية تذكر واسترجاع. إن الحقيقة موجودة مسبقاً، ونحن حين نفكر إنما نستعيدها. هذا منطق هذه النزعة، وهو شبيه بالمفهوم الأفلاطوني للمعرفة، اختلاف في أن هذا يستند إلى انطولوجيا تبرره.

تشكل هذه النزعة - بحق - عائقاً ابيستيمولوجياً أمام انتاج تصورات موضوعية عن الأشياء. إنها مسؤولة عن تكلس الخطاب الماركسي العربي واستمراره في اجترار موضوعات نظرية عديدة دون تمحيص أو تساؤل (الاشتراكية العربية، البروليتاريا العربية، الوعي الطبقي، الصراع الطبقي في التشكيلات الاجتماعية لبلداننا...). ومسؤولة عن صَنَمِيَّة الوعي القومي التقليدي العربي واستمراره في اجترار مخططاته الذهنية عن الأمة والقومية والوحدة والهوية (القومية حقيقة تاريخية ماضوية، الوحدة العربية الاندماجية الشاملة. الهوية العربية لا متغيرة). ومسؤولة عن تحجر وجمود الخطاب الاسلامي، ودورانه حول موضوعات لا تتسع للتفكير والاجتهاد (الدولة الاسلامية. الأصول الشرعية. المقدس). وهكذا فحينما يفكر الماركسي العربي، والقومي العربي، والاصولي العربي، لا يقولون جديداً وإنما هم يعيدون انتاج بديهيات منحدره من أصول،

أو مطلقات عُدت لديهم الحقائق التي لا يجوز الطعن في حُجَّتِها والا
انهار الهيكل النظري كله...

إن تحقيق قطيعة ابيستيمولوجية مع هذه النزعة هو المدخل نحو
تطوير فاعلية الفكر السياسي العربي في المستقبل. ولا سبيل إلى ذلك
إلا بإحلال النظرة النقدية (= نقد المسبقات) بدل النزعة الايمانية
البديهيّة. وإحلال النسبية في معرفة العالم بدل النزعة المطلقية.
وإذن، ما يزال يتعين اعادة النظر - من موقع تفكير نقدي نسبي - في
مجموع الانساق والتصورات الفكرية التي راكمتها الانتلجنسيا
العربية حول الموضوعات المشار إليها بحسبان أنها انساق وتصورات
مشبعة بروح ايمانية يقينية لم يعد من الممكن الاطمئنان إليها.

2 - وكما أن هناك حاجة إلى ممارسة قطيعة مع النزعة المطلقية
البديهيّة، وإحلال رؤية تتمسك بالشك المنهجي وبالحذر النظري
والنسبية في التفكير، فإن هناك حاجة نظرية إلى إحداث قطيعة مع
النزعة النصبة المهيمنة في الخطاب السياسي العربي الحديث.
ونعني بهذه النزعة ميل الفكر السياسي العربي - بمختلف تياراته -
إلى الاستناد إلى نصوص / مراجع في عملية «بناء» المعرفة بالواقع
العربي. والدقة، فإن هذا الاستناد يتخذ شكل اقضاء للواقع
والاستعاضة عنه بالنصوص. وهذا هو الوجه المرّضي في العلاقة
بالنص.

والمأمل في نصوص المفكرين السياسيين العرب - أيأ كان
منطلقهم أيأ كانت وجهتهم - لا يتردد في القول أنها نصوص سلفية
المحتوى. فواء كل مفكر سَلَفُه الصالح: للأصولي سلفه الصالح،
وللماركسي سلفه الصالح (الكلاسيكيات الماركسية)، وللقومي سلفه
الصالح، وللليبرالي شيء نفسه. إنهم جميعاً ينشدون المعرفة
بالانصراف إلى «الأصول»! إنه أيضاً المنطق الايماني الوثوقي: القفى

الموضوعي للنزعة النصية وفي هذه العملية من الاستغراق في النص يتخلف التفكير عن وظيفته الابداعية تماماً، ويتحول العقل إلى عقل قياسي فقهي، لعبته المفضلة (= أعني طريقة تفكيره) هي قياس الفرع على الأصل كلما جابته نازلة من النوازل المعاصرة أو لا يشك هذا النمط من التفكير النصي، أي التفكير بالنصوص سوى مظهر من مظاهر النزعة المعيارية في الفكر. ذلك أن الانشداد إلى النص هو - في منطق - أخذ بمعيار وهذا يحول التفكير إلى تفكير معياري، أي إلى تفكير في «ما ينبغي أن يكون». ولنا أن نتصور مقدار غربة هذا التفكير الذي ينصرف إلى المعيار وينصرف عن التاريخ: غربته عن الواقع الذي «يتنازله»! ولنا أيضاً أن نتصور «المعرفة» التي يفوزها عقل يحكمه المقدس: أعني النص الذي قال المعرفة في الأزل، وحكم على الزمن الآتي أن يعرضها، وفي أحسن الحالات - أن يبررها.

هل نبالغ في هذا النقد؟

لن ندافع عن رأينا، لكن لنتساءل معنا القارئ: هل يستطيع الأصولي أن يفكر دون نصوص الفقهاء: دون الشافعي والغزالي وابن تيمية الخ....، وهل يستطيع الليبرالي أن يفكر دون مونتسكيو وروسو وماكس شير الخ....، وهل يستطيع الماركسي أن يفكر دون ماركس وانجلز ولينين الخ؟ نحن على الأقل لا نعتقد. وربما نغامر ونجزم بأن الجميع لا يعتقد. ورب معترض يقول: وما العيب في أن ينطلق المفكر من نصوص هؤلاء الكبار في تاريخ المعرفة البشرية؟ ونحن معه. لكن العيب أن هذه النصوص لا تكون ممراً وإنما مستقراً. إن جاذبيتها المغناطيسية تشلُّ العقل المبدع فيكتفي بترديدها ترديداً، وهذا على الأقل حال مفكرينا العرب. لقد أغلق أسلاميون المعاصرون باب الاجتهاد في أمور الحياة المستجدة ولم يضيفوا أصلاً واحداً إلى أصول السلف. واكتفى الماركسيون بإعادة تصريف مقولات ومفاهيم نشأت في حقل نظري مستجيب إلى حقل تاريخي مطابق. وبقي

أفضل القوميين يعيش من الفكر القومي الأوروبي للقرن التاسع عشر دون اضافة.

إن التحرر من المرجع النصي (التراثي أو الغربي) ليس يعني تركه، وإنما إعادة بناء العلاقة به انطلاقاً من مرجع آخر: الواقع. أي قراءة النص قراءة واقعية لا قراءة الواقع قراءة نصية (أو بالنصوص). ومن شأن هذا النمط من القراءة لا فقط مساعدة الفكر على فهم الواقع جيداً ودون وسائط مفارقة، بل أيضاً مساعدته على إعادة فهم النصوص نفسها؛ أي إعادة قراءتها بالحفاظ لها على تاريخيتها الخاصة، وفي ضوء معطيات الواقع. وبكلمة، تحريرها من قداستها.

من التفكير بالنصوص إلى التفكير في النصوص. ذلك هو المدخل نحو تجاوز النزعة النصية في الفكر السياسي العربي.

3 - التصور من ميثولوجيا اللفظ: وهذه ظاهرة غريبة - بعض الشيء - في الفكر العربي عموماً، وفي الفكر السياسي منه على وجه الخصوص. ففي العبارة السياسية العربية فعل السحر. الفعل الذي يشلّ الذهن عن التفكير، ويدفعه إلى الاستسلام. صحيح أن الألفاظ (المفاهيم والمقولات والشعارات) التي يرددها رجل السياسة العربي أو - المفكر السياسي العربي، تحمل محتوى ايديولوجياً معيناً، وأن ذلك المحتوى هو - بالذات - الذي يفعل فعله في ذهنه. لكن ينبغي أن نعترف، أيضاً، أن الشحنات الرمزية والدلالية الخفية لتلك الألفاظ، تتجاوز أحياناً المجال الدلالي، وترتفع بالمعنى إلى مستوى القداسة عبر الارتفاع باللفظ إلى مستوى السحر. وهكذا كلما ذهب اللفظ في اكتساب سحريته، كلما زاد معناه تكلساً، وأمعن في القداسة. يتحول التفكير هنا إلى طقس من الترداد الصوفي للعبارات، والتشبع بمعانيها المبهمة حتى دون - بل دون - التأمل فيها (= في المعاني). وليس من الصعب أن يربط المرء هذا الادمان الصوفي المعاصر لأسطرة اللفظ

بالموروث الثقافي العربي الاسلامي المسكون بالمقدس.

ومثل هذه الحالة نجده في ظاهرة اللفظية الخطابية الشعاراتية السائدة في الخطاب السياسي العربي المعاصر. تنهل هذه اللفظية من ارث تاريخي ضخم من الخطابية في الثقافة العربية: إنه العقل الفروسي، النافر، الجامح. وهو عقل يستطيع أن يصف، وأن يمدح، وأن يهجو بقدرة فذة ومذهلة، لكنه لا يستطيع أن يفكر بهدوء، ولا أن يختار التحليل والتأمل. وليست الجملة الثورية المتضخمة في الفكر السياسي العربي، والخذلة اللغوية السياسية الناشطة في الساحة السياسية العربية، إلا المثال البين على استمرار هيمنة ميثولوجيا اللفظ في فكرنا.

الحالة الأولى التي وصفناها: قدسية وسحر الكلمة، هي شكل من اضعاف القداسة على الفكر. أما الحالة الثانية، فهي شكل من اقالة الفكر وتنصيب «الوجدان». وهما معاً عائقان معرفيان أمام ممارسة الفكر لوظيفته في انتاج المعرفة. إنهما يضعان اللفظ وسيطاً، ويكفياً - بذلك - طريقة النظر إلى الموضوع. ونحن نعتقد أن نقد هذا الفكر المعقم في الألفاظ، وإزاحة السلطة المقدسة للملفوظ، هو المدخل إلى تجاوز تلك العوائق. وهي مهمة من طبيعة معرفية صرف، وتحتاج إلى القيام بإعادة تحليل اللفظ وتفكيك شحناته الدلالية الايديولوجية الخفية، بغية اعادة بناء علاقة طبيعية غير مرضية بين اللفظ والدلالة، بين المبني والمعنى، بين الفكر وموضوعه.

4 - استيعاب الفرعة التاريخية وتأثيلها في التفكير: فنحن ما نزال ندمن التفكير في الموضوعات التي تعن لنا مجردين اياها من بعدها التاريخي، بحيث تستوي كلها - معزولة تماماً عن شروطها - أمام «إرادتنا» في «المعرفة». ولا نتردد - أمام الطريقة التي يلجأ إليها الفكر السياسي العربي في تصور الأشياء وتأويلها - في وصفه بأنه

فكر لاتاريخي. وبأن النظرة الميتافيزيقية هي النظرة المتأصلة فيه،
والناظمة لحركته.

فماذا يمكننا أن نفسر الاستقطاب الحاد - الفكري والنظري نحو
الأخذ بهذا المرجع أو ذاك: الفكر الإسلامي أو الفكر الأوروبي
الليبرالي، وهو (= الاستقطاب) الذي يشق الوعي العربي المعاصر،
ومنه الوعي السياسي. ليس هذا دليلاً كافياً على فقدان التاريخية في
هذا الفكر؟ ذلك ما نفهمه نحن منه. إذ إن الانتصار للمرجع
الاسلامي ضد الأوروبي، واعتباره المنظومة الشرعية للتفكير في
الحاضر، هو تجريد لذلك المرجع من تاريخيته الخاصة، أي ممارسة
قراءة فكرية له تعزله عن ظروف وجوده. كما أن الانتصار للمرجع
الفكري الأوروبي على المرجع الاسلامي، والتمسك بشرعيته كمنظومة،
ممارسة تجريد صريح لتاريخية ذلك الفكر، وعزل له عن ظروفه. وفي
الحالتين معاً، يغيب عن الفكر السياسي العربي أنه إذ يتجه إلى الأخذ
بهذا المرجع (التاريخ الماضي) أو ذاك (التاريخ المستقبلي)، فإنه يهرب
من مرجعه الحقيقي (الحاضر)، أي يفكر خارج تاريخه الفعلي.

إن استيعاب التاريخية ليس أكثر من تكريس النسبية في التفكير:
النظر إلى الأشياء بنسبتها إلى عناصرها التكوينية: الظروف، المكان،
الزمان.

5 - تاصيل البعد النظري - النفسي في الفكر السياسي، وتجاوز
النزعة الامبريقية (التجريبية). فالثابت أن الفكر السياسي العربي لم
يبلور بعد - رغم فترة القرن ونصف القرن التي تفصلنا عن ميلاده
الحديث - نظرية حول أي من الاشكاليات المطروحة عليه: الدولة،
الديمقراطية، السلطة، المجتمع المدني، القانون، البيروقراطية الخ....
ولا تعني بذلك نظرية جديدة، وإنما تصورات وأنساق نظرية عن تلك
الاشكاليات. فالفكر السياسي العربي حين يتحدث عن السلطة
الديمقراطية والاستبداد فهو إنما يصف حالات وممارسات، ولا

يبني منظومة من التصورات حولها. فمثلاً ينجح في إحصاء حالات خرق السلطة الرسمية لحقوق الإنسان، والتنديد بها. لكنه لا يحلل ميكانيزم السلطة هذه، ولا شكل (أشكال) علاقتها بالقوى المكونة للمجتمع المدني. ولا الديمقراطية أو الاستبداد بصفتها يتحددان في علاقات التناقض الاجتماعي الذي تلخصه التجربة العربية المعاصرة في الصراع بين الدولة والمجتمع. إنه - باختصار - يكتفي من الواقع بوصفه لا بتحليله. أما السبب في ذلك، فيمكن في أنه لا يملك - أو يعجز عن أن يملك - الأدوات النظرية والمفهومية الضرورية لمقاربة هذه الاشكاليات مقارنة موضوعية وشاملة. إنه إلى الفكر الصحفي (التجريبي) أقرب منه إلى الفكر النظري النسقي. ولذلك، ما أن تفاجئه الأحداث والتطورات حتى تتجاوزه. فحينما بدأت التحولات في «المعسكر الشرقي» كان الفكر السياسي العربي عاجزاً عن الإلمام بها تماماً، بسبب فقدانه العدة النظرية التي تؤهله لذلك. ولم يعرف منها سوى «فشل الاشتراكية» ونجاح الليبرالية، أو «فشل تطبيق معين للاشتراكية»، ونجاح الديمقراطية، أو سقوط الديكتاتورية وصعود الديمقراطية. أما نظرية الانتقال نحو الاشتراكية والمعضلات التي تطرحها (علاقة الدولة بالمجتمع، علاقة الحزب بالدولة، علاقة الدولة بالاقتصاد، طبيعة التمثيل السياسي للمنتجين)، أما تحليل سياق التناقض الدولي بين المعسكرين، ودور العاملين العسكري والاقتصادي في تنظيم التوازنات الدولية وتقرير اتجاهاتها...، فهذه الأمور مما لا تدخل في نطاق التفكير السياسي إلاماماً، ومع الأسف، من المدخل الصحفي. ولعل أشد ما يستغرب له في هذا الشأن أنه أصبح يكفي المرء أن يصير مفكراً سياسياً تعقد له الحلقات والولاءات لمجرد أنه متابع يقظ للأخبار، ودون قليل دراية بعلم السياسة... وهو علم نظري!

وطالما بقي الفكر السياسي العربي تجريبياً عُذَّتْهُ الوصف والسرد، وطالما عجز عن الصيرورة فكرياً نظرياً يشتغل بالمفاهيم بدل العبارات

الانشائية....، فسيظل دون مستوى ما هو مطلوب منه لتناول حزمة الاشكاليات المطروحة عليه، المتراكمة دون حلول تراكم الملفات في الادارات والمصالح العمومية في الوطن العربي!

نميل إلى الاعتقاد أن مستقبل الفكر السياسي العربي في ضمان الفعالية والانتاج له كفكر يتوقف على انجاز هذه الحلقات والأهداف - الابيستيمولوجية والموضوعية - التي شخّصناها سابقاً. وبدون ذلك لا نتصور امكانية جدية لأن يكون فكر المستقبل القادر على مجابهة مشكلات معقدة، وانتاج حلول لها. وإذا لم يحصل ذلك، فسيكون فكراً متسولاً: يتسول الحلول من منظومات مرجعية أخرى ليجيب بها عن واقعه. وبذلك فهو لن يفعل سوى أن يقاوم من مشكلة المرجع فيه.

لا نريد أن نختم هذا الحديث عن الفكر السياسي العربي والتحديات المستقبلية دون أن نشير إلى أنه سيكون عليه - في الأول وفي الأخير - أن يُدخل بعدين جديدين في التفكير، أصبحا - الآن - سمة الفكر السياسي المعاصر. هما البعد الاستراتيجي والبعد المستقبلي. يسمح التفكير الاستراتيجي بتجاوز نزعة الفصل بين مستويات الموضوع المدروس، وبإدخال العناصر ذات التأثير على المدى البعيد في مادة التفكير. أما التفكير المستقبلي، فيسمح ببناء تصورات حول الموضوع من زاوية أثر عناصره وميكانيزماته الحالية في تقرير صورته المستقبلية وصيرورته. ومن ثمة تقديم أدوات للتدخل من أجل إعادة صوغ مساره. وبشكل أوجز نقول، يسمح التفكير الاستراتيجي ببناء هاجس الشمول في الرؤية، بينما يسمح التفكير المستقبلي ببناء هاجس الاستشراف فيها. وهما هاجسان لا غنى للفكر السياسي العربي عنهما.

II. «نقد العقل العربي»

أو البحث عن مرجع جديد؛

قراءة في أطروحة الجبري

لم يشذ حقل البحث التراثي بدوره عن القاعدة العامة التي حكمت انتاج الفكر العربي المعاصر: نعني انشغاده النظري إلى مسألة المرجع. غير أن ما ميز الكيفية التي بها عاش هذا الحقل قضية المرجع، هو أنه طرحها بصفته موضوعاً للتفكير، ولانتاج رؤية محددة حول السلطة المعرفية - الايديولوجية - التي يروم الفكر الاستناد إلى قواعدها وضوابطها في عملية انتاجه المعرفة بالأشياء. أي أنه حقل تجاوز التعامل مع المرجع بصفته آليات ومحددات لعمل الفكر إلى حيث يكون أيضاً موضوعاً يشتغل عليه (= يقراه) ذلك الفكر.

إن التفكير في التراث هو تفكير في سلطة ما انفكت تمارس تأثيرها العميق على مختلف قطاعات الثقافة العربية المعاصرة، أي هو تفكير في مرجع من مراجع تلك الثقافة اختلفت مراتب سطوته عليها (= الثقافة) باختلاف قطاعاتها واتجاهاتها وتياراتها. وتزداد أهمية هذا الحقل حين يعي العاملون فيه - من الباحثين التراثيين - أن عليهم أن يقوموا بالذات، بفحص ذلك المرجع بصفته سلطة عليا تقرّر - إلى حد بعيد حاضر ومستقبل فكرنا العربي. ويمكن الأهمية هنا في أن هذا الوعي (وعي المرجع كسلطة) يقود حملته إلى الانتظام - في علاقتهم بالتراث - في موقع نقدي: في موقع المحاور لهذه

السلطة، لا موقع الذي يعيد انتاجها أو الذي يميل إلى تجاهلها.

العمل الفكري الاخير للدكتور محمد عابد الجابري («نقد العقل العربي») مثال لهذا الحوار النقدي مع المرجع الاقوى للفكر العربي: التراث. وهو حوار يذهب إلى حدود من الطموح بعيدة: إعادة بناء المرجع، أو لنقل - للدقة - البحث عن مرجع جديد. وهذه قراءة في الكتابة يقترح كتاب الأستاذ الجابري «بنية العقل العربي»⁽¹⁾ قراءة لـ - أو طريقة في قراءة - التراث الثقافي العربي - الاسلامي. قراءة تتحرر من سلطة السؤال الايديولوجي، ومن سلطة السؤال التاريخي، وتعكف على دراسة وفحص ما أسماه بـ «كيان العقل العربي»، كيف يشغل هذا الكيان، كيف يتأسس نظماً من المعرفة، ما هي أزماته وعوائقه الابيستيمولوجية؟ أي دراسته في ضوء الدرس الابيستيمولوجي، وبالإستفادة من مكتسياته المعرفية. كما يقترح الكتاب مشروعاً محدداً لـ «ربط» الموروث الثقافي بحاضرنا الاجتماعي والفكري والسياسي ربطاً يقود إلى هدفين: إعادة بناء وعينا بذلك الموروث على أساس عقلاني، كما وإعادة «تأهيل» ذلك التراث - أو بعض لحظاته - للمساهمة في تدشين انطلاقة فكرية نهضوية جديدة⁽²⁾.

إنه، إذن، رهان مزدوج: معرفي وايدولوجي. أو لنقل إن مصداقية البعد الايديولوجي في هذا الرهان تتأسس على النجاح فيه (أي في الرهان) على الصعيد المعرفي. والأمر ليس غريباً إلى حد كبير إذا ما سلمنا بأصالة وعراقة و«قِدَم» جانب الايديولوجيا في الرهان، منذ أن

(1) صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، في بيروت، أما الطبعة الخاصة بالمغرب، فقد صدرت عن «المركز الثقافي العربي» بالدار البيضاء، وهي التي نحيل إليها في الإشارات المرجعية.

(2) ليس هذا الهم الجديداً في تأليف الجابري، بل هو يعود - على الأقل إلى كتابه «نحن والتراث» (انظر مقدمة الكتاب). لكنه يبدو أوضح في خاتمة كتابه «نقد العقل العربي».

داهمنا التراث بهوموه وقضاياه، وبدأ سيل الكتابات ينهمر متخذاً من التراث - كلاً أو بعضاً - مادة وموضوعاً. أي إذا ما سلمنا «بوضوح» القصد الذي تتجه إليه العديد من الدراسات المعاصرة حول التراث، بحيث يجوز القول إن معظمها ينتسب إلى جذر ايديولوجي مشترك على رغم التباينات - غير الجوهرية - بينها - مثلما أن الأمر ليس غريباً إذا ما استحضرنّا حقيقة الفقر المعرفي والمنهجي الذي يطبع أغلب تلك الدراسات، والذي يقود إلى الانتقائية والتجريبية، وإلى التقسيم «المانوي» للتراث إلى مادي ومثالي! وما إلى ذلك. هذا يعني أن لهذه المعادلة بين المعرفي والايديولوجي ما يبررها على صعيد واقع الانتاج العلمي في ميدان البحث التراثي. لذلك فقد غلب على مشروع الجابري الطابع المعرفي - الاشكالي والمنظومي، المستند إلى المرجعية الابيستيمولوجية الفرنسية المعاصرة، والمدفوع بجرأته إلى الحد الأقصى: الحد الذي لا يتهيب من أن يبادر حتى ولو كانت كلغة مبادرته باهظة. وهي جرأة مشهود بها للكاتب: عنيفة، ولكنها كثيراً ما تكسب رهاناتها حين تؤصل نتائجها العلمية، وتدخل مجال التداول الجماعي. هكذا سنقرأ الكتاب في ضوء السؤالين التاليين:

- ما قيمة المنهج المقترح - في الكتاب - لدراسة الموروث الثقافي، ما شكل حضوره في إشكالية الجابري، ما حدوده المعرفية؟
- هل للأسس التي بنى عليها دعواه الفكرية - الايديولوجية (تدشين عصر تدوين جديد) مصداقية وقيمة وراهنية... الخ؟

- 1 -

1 - 1: يشتغل الكتاب بجملة من المفاهيم الاجرائية: الفعل المعرفي، الحقل المعرفي، النظام المعرفي، الأزواج الابيستيمولوجية. وهكذا ينظر الأستاذ الجابري إلى الثقافة العربية الإسلامية مميزاً فيها بين ثلاثة

حقول، أو قطاعات معرفية، هي: الحقل المعرفي البياني، والحقل المعرفي العرفاني، والحقل المعرفي البرهاني. وكل حقل من هذه الحقول يتميز بالفعل المعرفي الذي يؤسسه. وهكذا فالبيان يفيد الظهور والإظهار والفهم والافهام، والعرفان يفيد الكشف والعيان، والبرهان يعني الاستدلال المنطقي. وكل حقل هو أيضاً كناية عن جملة من المعارف تتمفصل على نظرية محددة هي، في حالة البيان، وضع قوانين لتفسير الخطاب القرآني، ويدخل تحت هذا الحقل اللغة والنحو والبلاغة والكلام وأصول الفقه.. أي كل ما يتحرك في دائرة العلوم العربية الإسلامية المرتبطة بالنص: نعني علوم اللغة وعلوم الدين. وهي في حالة العرفان استقلال الإسلام وتوظيفه اللغة للترويج لعقائد قبل - إسلامية، ولخدمة سياسية ضد سنية، وتدخل تحت هذا الحقل خلائط من الاعتقادات الغنوصية والدينية والأسطورية المنحدرة من التأثيرات اللاعقلانية. كما أنها، في حالة البرهان، تعني تبيئة الفلسفة اليونانية لتطرح في حقل التداول الفكري الإسلامي، ومناصرة البيان ضد العرفان، ويدخل تحته مجموع المعارف الفلسفية المنقولة من - والمترجمة عن - مصدرها اليوناني والمكيفة - بهذا القدر أو ذاك - مع واقع الشريعة وأحكامها.

إن كل حقل من هذه الحقول الثلاثة يشغل كنظام معرفي⁽³⁾ مستقل ومكتف بذاته، ولكن أيضاً متبادل التأثير مع الأنظمة المعرفية الأخرى. أي أنه يعمل محكوماً بجملة من الضوابط والمحددات والمسؤوليات تفرض نفسها على المنتج للمعرفة داخل هذا الحقل وبشكل لا شعوري، أي يحملها - المنتج - ويعيد انتاجها دون أن

(3) عرّف الجابري مفهوم النظام المعرفي بأنه جملة من المفاهيم والمبادئ والجراءات تعطي المعرفة - في فترة تاريخية ما - بنياتها واللاشعورية، أو أن «النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنياتها اللاشعورية»: «نقد العقل العربي»: «تكوين العقل العربي». دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى مايو/ أيار 1984. ص 37.

يملك وعياً بها. هذه الضوابط والمبادئ والمفاهيم ركزها الجابري في مجموعة من الأزواج الابيستيمولوجية تشكل كل واحدة منها بنية مستقلة وقائمة بذاتها. وهكذا يتكون نظام الحقل المعرفي البياني من الأزواج الابيستيمولوجية الرئيسية التالية: اللفظ/ المعنى، الأصل/ الفرع، الجوهر/ العرض. إن الزوجين الأولين يحكمان قواعد التفكير والعمليات الذهنية، بينما يبني الزوج الثالث الرؤية في الحقل المعرفي البياني. ويتكون نظام الحقل العرفاني من الزوجين: الظاهر/ الباطن، والولاية/ النبوة، الأول - وينظر الزوج الابيستيمولوجي البياني اللفظ/ المعنى - موضوع عمله هو توظيف اللغة، والثاني: يستثمر ذلك في خدمة السياسة ويوازن الزوجين الأصل/ الفرع، والجوهر/ العرض في الحقل البياني. أما نظام الحقل المعرفي البرهاني فيتكون من الزوجين: الألفاظ/ المعقولات، الواجب/ الممكن، الأول - ويتعلق بالمنهج - ينظر الزوج البياني اللفظ/ المعنى، أما الثاني - الذي يتصل بالرؤية - فيوازن الزوجين البيانيين الأصل/ الفرع والجوهر/ العرض.

عاشت هذه النظم الثلاثة طورين من التطور: طور التكوين وهو الذي قام الجابري بتحليل هذه النظم فيه كلاً على حدة، معتبراً ما قد يحصل بينها من تداخل على أنه سمة من السمات اللازمة للتكوين، وهو ما أسماه بـ «التداخل التكويني» الذي عاشت فيه هذه النظم ذروة تفاعلاتها. وطور الأزمة التي انطلقت مع مطلع القرن الخامس الهجري واستعصت - في حالة البيان - على محاولات القاضي عبد الجبار وأبي المعالي الجويني - تصحيح وإصلاح الوضع الفكري، في حين كانت تنشأ وتتمو وتتوسع ظاهرة التداخل والمصالحة بين البيان والعرفان، وبين العرفان والبرهان: الظاهرة التي ستأخذ مداها الأقصى مع عملية «التفكيك» التي قام بها الغزالي لتلك النظم. ذلك التفكيك الذي أطاح باستقلال كل واحد منها، وفتح الباب أمام مزيد مما أسماه الجابري بـ «التداخل التفريقي» بين هذه النظم.

لم تعرف الثقافة العربية الاسلامية في المشرق - بنظر الجابري - حلاً لهذه الازمة التي وضعها فيها الامام الغزالي. بل عاشت - على عكس من ذلك - طور تراجع وانهياء بفعل ذلك، بينما كانت ترتسم سلاسل مخرج نقدي لها في الضفة الأخرى من العالم العربي الاسلامي: أي في المغرب والاندلس مع ابن حزم، وابن باجة، وابن رشد، والشاطبي، وابن خلدون، وغيرهم، الذين تأسست أعمالهم وتآليفهم على قاعدة نظام مختلف من المفاهيم يعتمد «الاستنتاج والاستقراء بدل قياس الغائب على الشاهد» و «المقاصد بدل دلالات الألفاظ، والقول بالسببية وأطراد الحوادث بدل القول بالتجربة والعادة... الخ» (ص 576). وهو اتجاه لم «يكتب» له أن يحفر مجرى عميقاً في مسار الثقافة العربية الاسلامية بفعل الانقلاب الذي حصل على صعيد ميزان القوى المعرفي لصالح أوروبا، مما أجبر هذه الثقافة على أن تظل محكومة بنفس السلطات المرجعية المتحدرة إليها مما أسماه الجابري بـ «البنية المحصلة»، أي تلك البنية التي انتهت إليها الثقافة العربية الاسلامية بفعل ذلك «التداخل التفريقي» الذي حلله الأستاذ الجابري والتي كانت - كما أشار هو إلى ذلك - ثاوية وراء هذه النظم يوم كانت نظماً مستقلة متنافسة، بحيث «كانت وما تزال تشكل البنية المعرفية اللاشعورية لهذه الثقافة» (ص 577).

وعلى أساس القول باستمرار فعل هذه «البنية المحصلة» في المسار اللاحق للثقافة العربية الاسلامية، وانطلاقاً من إعادة محورة لتلك الأزواج الابيستيمولوجية في شكل منظومي، ينتهي الجابري «إلى رد هذه الأزواج، وبالتالي إلى تحديد لهذه البنية المحصلة»، في السطر الثلاثة التالية التي ما تزال - بنظره - تحكم «العقل العربي» إلى الآن:

أولاً: سلطة اللفظ بما هو كيان مستقل عن المعنى أو بما هو «ظاهر» يخفي وراءه «باطن».

ثانياً: سلطة الأصل: سواء كان الأصل مصدراً للمعرفة (سلطة سلف يؤخذ عنه، أو سلطة إلهية ممنوحة للإمام المعصوم)، أو كان هذا الأصل «مثالاً» يقاس عليه فرع.

ثالثاً: سلطة التجويز: بما يعنيه هذا من إسقاط لعلاقات السببية وجواز الوجود على أي شكل وجهة دون نظام أو قانون، أو بما يعنيه من تبرير لوجود «الكرامات» و «الخوارق».

إن هذه السلط تركز النظر إلى نظام الخطاب بوصفه نظاماً للأشياء، وتقضي نظام السببية، وتحكم التفكير انطلاقاً من أصل سواء كان هذا الأصل سلفاً أو مثالاً يقاس عليه. وفي جميع الأحوال، فإن هذه السلط هي ما يعوق - بنظر الجابري - تطور العقل العربي.

لننظر - إذن - في هذا النظام من التفكير الذي أقامه الأستاذ الجابري.

1- 2: لا أحد يشك في أهمية التناول الابيستيمولوجي لقضايا الفكر والثقافة. بل إن هذا «الاختيار» بدأ يعلن عن نفسه كضرورة لا محيد عنها لاماطة اللثام عن عالم المعرفة كما ينبني من الداخل. إذ من الجائز أن نعتبر أن الحقل المعرفي مشدود، في نهاية التحليل، إلى قواعد وإلى أسس هي نظامه الذي يحكمه، ويفرض على الانتاج فيه وجهة من التطور هي، في آليتها، حركة من إعادة الانتاج، أي حركة من التحقيق المستمر لذلك النظام، ومن التحديد المستمر لحضوره في ذلك الانتاج. إن هذه الرؤية البنيوية المتماسكة تستطيع أن تعصمنا من الكثير من المنزلاقات النظرية: من القراءات الاختزالية المبسطة للمعرفة التي تردها إلى التاريخ جملة أو تفصيلاً، والتي تستحيل فيها المعرفة سجلاً مباشراً للأحداث لا زمن لها إلا زمن السياسة والاجتماع، مثلما تستحيل إلى مجرد لحظة من لحظات التاريخ المتحقق (المجتمع)، الشيء الذي ينتهي بها إلى التماهي والتطابق مع

التاريخ؛ ومن القراءات القطاعية أو الجهوية للمعرفة والتي تفقد القدرة على إدراك الروابط الانتظامية التي تنشأ بين جملة من المعارف في زمن محدد، وتفرض عليها - أي على المعارف - قوانين مشتركة؛ ومن القراءات الانتقائية التي بقدر ما تخفي تحزباً راهناً صريحاً يطلب من التاريخ ومن الموروث ما يعززه الموقع الايديولوجي الحاضر، بقدر ما تخفي فقراً معرفياً مؤكداً. لكن مشكلة الركون المطمئن إلى تشغيل مفهوم «النظام المعرفي» تكمن بالذات في أنه هو أيضاً يختزل الانتاج المعرفي إلى مبادئ، ولا يعترف لذلك الانتاج بوجود مستقل عن قواعده. إن هذا الاستعمال لمفهوم النظام المعرفي ينتهي إلى نتيجتين:

أ - مطابقة الانتاج المعرفي مع النظام المعرفي.

ب - النظر إلى بني المعرفة كوحدات مستقلة.

تعني مطابقة الانتاج المعرفي مع النظام المعرفي رد الممارسة أو الممارسات المعرفية إلى مبادئ ثابتة (بنوية) هي بمثابة الجوهر. وهو ما يعني - أيضاً - إخراج المعرفة - كعملية متحققة من تاريخيتها. بيد أن الأهم هنا في ما تعنيه هو الاستعاضة عن مفهوم الممارسة المعرفية بمفهوم النظام المعرفي، واختصار العملية المعرفية إلى مبادئ «جوهرية» مفارقة العنصر للحركة والتناقض. إن ما يدفعا إلى فهم مفهوم النظام المعرفي أو الابيستيمي Epistémé بصفته يقود إلى إقامة مطابقة وتماهي للمعرفة كإنتاج، كممارسة مع مبادئها ونظمها، هو أن الانتاج المعرفي - في هذا المفهوم - لا يعدو أن يكون تحقيقاً، أو إعادة إنتاج، للنظام المعرفي، أي لتلك الضوابط والقواعد التي تعطي شروط إمكان قيام المعرفة. وهو أمر يتضح جلياً حينما يصبح ممكناً - مع هذا المفهوم - استخلاص المعرفة من نظامها.

ويعني النظر إلى بنى المعرفة كوحدات مستقلة (الذي يتأسس على النظر إليها كنظم) إعدام علاقات التفاعل بينها. وليس ممكناً الخروج من هذا المازق/ الحلقة المفرغة بالقول إن هذا التفاعل يحصل على الصعيد التكويني. إذ كيف يكون نظام المعرفة موضوعاً لتأثير أو لفعل نظام من المعرفة آخر. أم هل إن الأمر يستدعي وجهة أخرى من البناء المفهومي تقضي بأن كل نظام من هذه النظم المعرفية يصبح بدوره عنصراً ضمن علاقة/ نظام أشمل؟ وفي هذه الحالة، لن يكون المخرج النظري سوى عملية مؤقتة سرعان ما تدخلنا في دوامة من العلاقات الانتظامية اللانهائية تفقد بموجبها الثقافات - في وعينا - خصائصها القومية والتاريخية، وهو ما لا يريده الأستاذ الجابري على كل حال.

كما يعني النظر إلى بنى المعرفة كوحدات مستقلة إسقاط حركة الانتقال من نظام معرفي إلى نظام معرفي ما في زمن ثقافي محدد، فهل تنشأ هذه الأزمة من حركة إعادة الانتاج المستمرة التي تطبع كل نظام: فإذاً تكون الأزمة تلك الحركة من إعادة الانتاج. وإذا كان الأمر كذلك، يلزم عنه إخضاع عملية إعادة الانتاج بدورها إلى تحقيق. وهل يمكن في التحقيق النظر إلى الأزمة بمعزل عن تأثيرات التاريخ، هذه التي تقضي بأن تصبح تلك أزمة؟ وهنا نستطرد - بالقول - إنه من الممكن الخروج بهذا السؤال إلى جواب سهل قد يرى الأزمة - مثلاً - تعبيراً عن عجزها في النظام المعرفي عن سد الحاجات المعرفية لثقافة ما. إذ إن هذه الحاجات إذا كانت موجودة - وهي موجودة - ليست كذلك، أي ليست حاجات معرفية، إلا بقدر ما يكون التاريخ مسوغها وصانعها. وهنا نسأل الأستاذ الجابري كيف يكون لحقل معرفي ما أن يشهد أزمة (كما عرفها مع الغزالي) والحال أنه مستقل، مكتف بذاته، أي مشدود إلى نظامه المعرفي الذي هو مبداه، إذ لم تكن هذه حصيلة تأثيرات أخرى، تفيض عن النظام المعرفي وتتصل بحقائق السياسة والاجتماع.

نتأدى من هاتين النتيجتين إلى خلاصة مركزية هي أن مفاهيم الخطاب المعرفي والزمن الثقافي والأطر المرجعية.. الخ، إذا كانت تفيد في إنتاج معرفة بنائية بالثقافة وبالحقل الثقافي، فإنها لا تنطق - فيما نقوله - بكل حقائق وأوضاع الثقافة. إن ما تقدمه من امكانيات معرفية - غنية بالتأكيد - ليست سوى لحظة من لحظات المعرفة. نريد أن نصل بهذه الإشارة إلى القول: إن مجال الثقافة يتسع لأكثر من هذا النظام المفهومي، بل هو يستدعي أدوات علمية أخرى معنية - أساساً - بتاريخية المعرفة وعلاقة الثقافة بالمجتمع. بل إن هذه الأدوات تتوسع أكثر في تعريفها للثقافة ولا تماهي الثقافة مع المعرفة. إن هذه الملاحظة تفتح الباب بالتأكيد أمام تحديدات أخرى للثقافة سنشير إليها - على سبيل الإيجاز - بالقول إن الثقافة لا تطابق المعرفة بل هي تستغرقها، لأنها أوسع دائرة وتأثيراً منها، بينما لا تشكل المعرفة إلا صعيداً أو لحظة منها، وهذا يعني أن أي بحث في الأنظمة المعرفية مشروط بالبحث في النسق الثقافي العام، الذي تكون فيه المعرفة نمطاً من أنماطه. بل والذي نتحدث فيه - بما هي نمط - بالعلاقات التي ينسجها هذا النسق في عملية قيامه بوظائفه: إنها العلاقات التي تجد حقل دلالاتها في النسق الاجتماعي، مثلما تجد مبرر استمرارها في مبدأ التوازن بين أنماطه الثقافية. مثلما أن رد الثقافة إلى المعرفة واختزالها إلى الخطاب لا يسمح لنا بالإجابة على أسئلة من طراز: كيف تنشأ ثقافة ما وكيف تتحل، وما هي شروط تجديدها أو تطويرها... الخ؟ ناهيك عن أن هذا الاختزال يقصي من الانتاج الثقافي الانتاج المعيارى والانتاج الرمزي، كما يقصي - باسم العلم - مجال العلاقة بين الثقافة والمجتمع، وهو المجال الأخصب للحكم على ثقافة ما.

1 - 3: تقودنا هذه الملاحظة لمنهجية العامة إلى الموضوعات الرئيسية في الكتاب. على وجه التحديد إلى الخلاصات المكتفة التي

انتهى إليها الأستاذ الجابري من بحثه النظم المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية، ونعني بها تلك السلط المرجعية التي «تتشدد» إليها الثقافة، والتي لا تزال إلى الآن - بنظر الجابري - تمارس تأثيرها الخفي أو الصريح. يتعلق الأمر - إذن، وكما رأينا - بالسلط الثلاث: سلطة اللفظ وسلطة الأصل (سواء سلطة السلف أو سلطة القياس) وسلطة التجويز. وبعيداً عن الدخول إجرائياً في مناقشة وجهة القول بأن «العقل العربي» هو حصيلة تضافر هذه السلط في جسم الثقافة العربية الإسلامية باعتبار أننا لا نملك العدة النظرية المعرفية، (التراثية تحديداً)، الكافية للقيام بذلك. سنكتفي هنا فقط - بتسجيل رأينا في صحة الركون إلى هذه السلط لتقويم الثقافة العربية الإسلامية والحكم عليها.

من المؤكد أن الثقافة العربية الإسلامية كانت مدعوة إلى التحرك ضمن المبادئ الإسلامية. وإذا ما عرفنا أن النص (القرآن والحديث) هو أهم المبادئ، أصبح ممكناً أن نجد تفصيلاً لبعض هذه التي يسميها الأستاذ الجابري بـ «السلط». ونحن نعتقد - كما الأستاذ الجابري أن هذه المرجعية ليست مشكلة لأنها «معطى تاريخي»، كما أكد هو نفسه. لكننا نذهب بهذا الاعتقاد أبعد من ذلك، إلى القول إن هذه السلطة ضمنت أكثر من غيرها تماسك الثقافة العربية واستمرارها أمام هجوم التأثيرات الخارجية المختلفة، بل هي مكنتها من دحر الثقافات الغنوصية ومن استيعاب منظم للفلسفة اليونانية كما هو حال الرشدية. أي مكنتها من بناء ذاتها كتقافة كونية لها مصادرها الداخلية ومنفتحة على ثقافات أخرى. أي، أيضاً، مكنتها من حفظ تماسك المجتمع العربي الإسلامي والوعي العربي الإسلامي. ولعل الأستاذ الجابري كان سيصادق على هذا لو هو أراد أن يذهب بتأويله لظاهرة ابن حزم أبعد مما أراد.

ولا تعني سلطة اللفظ، بالضرورة، أن التعامل مع الكلمات يجري -

في الثقافة العربية - بوصفها كائنات مما يقود إلى الاندراج في نظام الخطاب بدل نظام الأشياء. فالعلوم البيانية التي يدرسها الأستاذ الجابري لا تشتغل على غير النصوص. وإذا كان «يجوز» لبعضها أن يتخذ الأشياء موضوعاً له: (علم الكلام وأصول الفقه مثلاً) (مع سقوط شرعية «حقنا في مطالبته» بذلك)، فمن المؤكد أن موضوعات تفكيره كانت في كثير منها كذلك (النوازل الفقهية، مسألة الإرادة في الجدل الكلامي... الخ). هذا فضلاً عن أن الشكل الذي اتخذه حضور الأشياء وموضوعاتها في التأليف البياني ما كان من الممكن أن يكون إلا هكذا. والملاحظ أن الأستاذ الجابري يحاكم بعض هذه السلطة: سلطة القياس (المبني على مبدأ المقارنة البيانية والمماثلة العرفانية)، وكذا سلطة التجويز، انطلاقاً من مرجعية متحددة هي المرجعية اليونانية والارسطية تحديداً. والشاهد على ذلك حضور مفهوم السببية والاستدلال الاستنتاجي كلما كان القياس أو التجويز موضوعاً للتحليل، على الرغم من أن الجابري يجد في ابن رشد معياراً لهذه المحاكمة. ونخاف أن تكون للرشدية و«العقلانية» المغربية الأندلسية هذه الخطوة عند الأستاذ الجابري نظراً لانتسابها إلى العقلانية الارسطية.

إن إخراج الثقافة من دائرة عملها: الدائرة نفسها التي تنشأ في كنفها (المجتمع)، ورد عناصرها إلى مرجعية معارفية يضعف - إلى حد كبير - قدرتنا على توليد أجوبة دقيقة من أسئلة الثقافة الفعلية، أو على الأقل الفرص المتاحة - كما نرى - هي أسئلة الاجتماع البشري. هي أسئلة العلاقة بين المدنية وفروض استمرارها. هي - أيضاً - أسئلة العلاقة بين ذلك الاجتماع وبين مبدأ التنظيم والتدبير فيه (السياسة). فهي أسئلة العلاقة بين الحاجة وبين الضرورة على صعيد الفرد كما على صعيد الجماعة. وذلك لأن الثقافة هي - بمعنى ما - ذلك الاجتماع منتظماً ومعبراً عنه. ومفهوم المرجعية - المستعمل

في الكتاب - إذا كان يجيب عن لحظة «النظام» داخل الثقافة، فهو لا يجيب عن لحظة «الصدام» فيها، التي يمثلها صعيد العلاقة بين هذه الثقافة وبين شرطها التاريخي - الاجتماعي. إن مفهوم المرجعية والزمن الثقافي لن يرى في الغزالي أو في ابن تيمية مثلاً، ما يفيد معرفة بوضعهما الفكري المعبر عن أزمة العالم الاسلامي التي كانت سياسية قبل أن تكون عقلية. لن يرى في تنازلات الغزالي الفكرية ولا في تشريع الحكم المطلق طريقة محددة في الرد على تفكك المجتمع، وتوسع حركة التفكك، وقيام الدويلات وانتشارها كالفطر؛ ولن يرى في نصية ابن تيمية ما يفيد في معرفة ضغط الشرط الاجتماعي المتدهور، بل أيضاً الفكري القاسي... الخ. سيرى فيها إدخالاً للثقافة العربية الاسلامية في أزمة، وسيبحث عن مصادر هذه الأزمة («التداخل التلفيقي») مثلاً في المعرفة: ضوابطها وقواعدها، ومبادئها، أي - أيضاً - في تلك الجرثومة الخفية التي تعمل في الجسم الفكري فتكاً، وكأنها قدره.

نحن لا نقف هنا موقف الدفاع المجاني عن الثقافة العربية الاسلامية ولا موقف تبرير لها، بل نحن نطلب من النقد مطلباً متوازناً: الاحتكام إلى التاريخ، وقراءة المتن في تاريخيتها والحكم عليها انطلاقاً من هذه المرجعية. لأن هذه - في اعتقادنا - هي القراءة الانسب. لأن قراءة أخرى قد تقودنا إلى القول بأن الأستاذ الجابري محكوم - هو نفسه - بسلطة السلف (سلطة أرسطو، وابن حزم، وابن رشد، وابن خلدون...) والأمري ليس كذلك على كل حال. إن لكل ثقافة ماضياً وسلفاً يحكم جوانب كثيرة من مسيرتها. والثقافة التي لا ذاكرة لها لا تعيش. ولا يخفى مثلاً تأثير الماضي الاغريقي والمسيحي في تكوين العقلانية الغربية الحديثة. بل لعل من العوامل التي ما تزال تحفظ تماسك الأمة العربية والمجتمعات العربية في وجه جرافة الحداثة المسخ التي تعمل في الجسم العربي هي هذه الثقافة التي ينظم لها أبنائها محاكمة من الداخل.

أما القول بأن الخطاب العربي المعاصر ما يزال محكوماً بتلك السلطات المرجعية، فنحن نعتقد على العكس من ذلك أن الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية ليست مسئولة - بما لها وما عليها - عن وضع الثقافة العربية المعاصرة: عن «عيوبها» و «نقائصها» و «تهاافتها». ليس الماضي هو المسؤول عن ذلك، بل الحاضر هو المسؤول. والحاضر هنا، ليس فقط الفكر العربي الحديث والمعاصر، بل أيضاً التاريخ الاجتماعي والسياسي المعاصر: تاريخ دخول العالم العربي في العصر الكوني الحديث، والآثار التدميرية لذلك في جسم المجتمع والثقافة العربيين على السواء. إن المسألة - إذن - تستوي على صعيد آخر هو ما نود مقارنته في سعيينا لنقاش الأسس التي بنى عليها الأستاذ الجابري موضوعه: تدشين عصر تدوين جديد.

- 2 -

2 - 1: إن «تكلس» الثقافة العربية واستمرار تأثير سلطاتها في الفكر العربي المعاصر هو ما يحدو بالكاتب إلى الدعوة إلى تدشين عصر تدوين جديد. وهي دعوة تتأسس - أيضاً - على أن ذاك التكلس وذلك التأثير إنما هما حصيلة انشداد الثقافة العربية الإسلامية إلى أطوارها المرجعي: عصر التدوين، الذي انطلق في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، بالأسس التي انبنى عليها، وحددت وحكمت المسار اللاحق لانتاج المعارف داخل هذه الثقافة⁽⁴⁾.

إن المهام الموكولة لهذا العصر الجديد من التدوين، الذي يدعو إليه، هو تحرير «الذات العربية» من، وتحقيق استقلالها عن سلطين مرجعيتين تعيشهما معاً: السلطة المرجعية المستمدة من الموروث

(4) انظر الفصل الثالث من: «تكوين العقل العربي».

الثقافي العربي الاسلامي، وتمثل ماضي هذه الذات، والسلطة المرجعية المستمدة من الثقافة الأوروبية المعاصرة، وتمثل مستقبل هذه الذات. و«الذات العربية» إنما تعيش في علاقتها بتينك السلطتين غربيتهما عن الحاضر⁽⁵⁾.

تنطلق هذه الدعوة من نقد النزعة الليبرالية السائدة في التأليف الليبرالي العربي الحديث والمعاصر، التي ترى في مغادرة التراث وهمومه، والتوجه شطر الآخر (الغرب)، سبيلاً لتحقيق التحديث والمعاصرة. وتنحو (أي دعوة الجابري) منحى مختلفاً: بافتراضها أن التحديث والتجديد ينبغي الوصول إليه بالانطلاق من هذا التراث نفسه: قراءته، وإعادة كتابته، وإعادة ربط صلتنا بما تبقى فيه من جوانب نقدية وعقلانية. ويجد الأستاذ الجابري هذه الجوانب أو هذه المبادئ في المتن الثقافي الفكري المغربي - الأندلسي - كما درسه - مع ابن حزم، وابن رشد، والشاطبي، وابن خلدون. ويدعو إلى الانتظام داخل هذا النص لتجديد الفقه ومسائل الشريعة وعقلنة التفكير... الخ. ولا ينسى الأستاذ الجابري بعد ذلك أن يستهجن الفهم التبسيطي المحتمل لهذه الدعوة، موضحاً حدود العلاقة التي يمكن أن يفتحها الفكر العربي المعاصر مع الثقافة العربية في المغرب والأندلس، وملحاً في الآن نفسه على أن انفتاح الفكر العربي المعاصر على العقلانية، إنما يجري فقط على الصعيد العملي.

2-2: بدءاً لا يمكن إلا أن نعترف للأستاذ الجابري بنزعة نقدية صريحة في طرح علاقة الثقافة بالنهضة والحداثة والمعاصرة. إنه موقف يرفض - عن وعي حاد - أن تستند الحلول الفكرية النهضوية إلى المرجعية الثقافية الغربية دون تمحيص أو نقد، كما درجت على

(5) يراجع هنا خاتمة كتاب الأستاذ الجابري: «الخطاب العربي المعاصر» دار الطليعة، بيروت.

ذلك الكتاب الليبرالية العربية منذ قرن على الأقل. ويصرّ - في المقابل - على ضرورة بناء هذه الحلول من داخل الثقافة العربية: من الامكانيات التي تحملها وتقدمها - هي ذاتها - للمنتسبين إليها. واستطراداً نقول لقد أثبتت هذه الدعوة وجاهتها ومصداقيتها نظرياً، وهي تكسب الآن بعض رهاناتها ايدولوجياً. فالحداثة الفكرية العربية الكسيحة - بلونيتها الليبرالي والاشتراكي - والمشدودة إلى المرجعية الأوروبية، لم تعد قادرة على أن تعيش زمنها، بل هي أصبحت - بالفعل - عبئاً على نفسها. لقد قطعت شوطاً كبيراً في التيسير بالتحديث والثورة والتغيير وتماهي الذات مع الآخر، سواء كان هذا الآخر برجوازيّاً أو اشتراكياً. وعاشت تحقق الكثير من شعاراتها ودعواتها على امتداد قرن. قامت الدولة وتوطدت، ونهض الاقتصاد الحر أو المُدوّن، ونشأت الصناعة، وتعممت التكنولوجيا في المرافق العامة، وتوسع التعليم، وتكهرب الريف، - أو جزء منه - وتهيكلت مؤسسات التمثيل في المجتمع السياسي، وانسحب الدين إلى الأحوال الشخصية وإلى المجتمع المدني، واكتسحت الوضعية القوانين والتشريعات، وتعاظم تأثير الأفكار التنويرية والعلمانية والراديكالية⁽⁶⁾...

واعتقدت ايدولوجيا الحداثة، الليبرالية منها والماركسية - ولفترة طويلة - أن سيورة التحول تأخذ طريقها نحو الاكتمال، وأن القديم ينكفي إلى المتاحف، وينحشر في اضيق زاوية ليفال - يانساً - الحشرجة. لكن هذا الرهان وتلك السيورة لم يلبثا أن عرفا طور تراجع مريع يهدد - في الامد المنظور - بنهاية غير سعيدة للحداثة وأوليائها ويطانتها. إذ سرعان ما بدأ القديم يبدى الكثير من المقاومات في الفكر كما في الاجتماع. بل هو الآن يفرق الساحة

(6) حتى بصرف النظر عن طابع هذه الحداثة المشوه والمجتزأ من منظومته المرجعية العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية... الخ.

العربية برمتها في لجة قضاياء. لنقل - إذن - إن تلك الحداثة أخفقت - في الفكر كما في المجتمع - لأنها نشأت مشدودة إلى مرجعية خارج تربتها الفكرية والاجتماعية، وخارج تاريخها الخاص. ولذلك فقد فقدت طابعها التاريخي، وغدت - استهلاكية وغير منتجة. وهكذا، فمثلما يستهلك التقني العربي أحدث التقنيات الوافدة من أمريكا وأوروبا واليابان، يستهلك المثقف العربي الحداثي أفكار الغرب البرجوازي والماركسي ونظمه المنتزعة انتزاعاً من محيطها الثقافي والاجتماعي. إن كليهما لا يعيش هذه الثقافة من الداخل، أي بما هو منتج، بل يعيش مفصولاً عنها. وهو انفصال مضروب في انفصاله الأصلي عن واقعه الفكري والعلمي والتاريخي. من هنا نتأدى إلى الخلاصة التالية: إن ثقافة ما لا يمكن أن تبني لنفسها مقاماً أو مجداً بالتطفل على عمل الآخرين. ومثلما أن الاقتصاد يفقد استقلاله في علاقة التبعية التي تشده باقتصادات كونية أخرى، فكذلك الثقافة تفقد هويتها واستقلالها في تبعيتها لثقافات أخرى. ومثلما أن شرط التبادل المتوازن هو قيام اقتصاد وطني، فكذلك شرط الثقافة هو قيام ثقافة مستقلة.

نعود من هذا الاستطراد إلى القول إن الأستاذ الجابري كان يعي تمام الوعي مازق هذه الليبرالية - كما عبر عن ذلك في كتابه «الخطاب العربي المعاصر» - وهو ما قد يدفعه إلى الدعوة إلى التحرر من السلطة المرجعية الأوروبية، إلا أننا نخالفه الرأي في مسألة الدعوة إلى التحرر من سلطة التراث. ليس لأن التراث مقدس، وليس لأننا نصدر - في هذا الموقف - عن نزعة عصبية أو شوفينية، بل لأن مجال إقامة المماثلة بين سلطة أوروبا وسلطة الموروث غير ممكن على الإطلاق. لنوضح رأينا في الموضوع بشيء من التفصيل:

- إن دخول العالم العربي العصر الكوني: عصر الرأسمالية غير تغييراً جذرياً موازين القوى على الصعيد الفكري بين الثقافة العربية

والثقافة الحديثة. تبدو الثقافة العربية المشدودة إلى ماضيها مجرد مقاومة، أي فعلاً دفاعياً. بل هي تضطر إلى الاعلان للآخر عن تنازلات حقيقية ليس اقلها قبول نوع من الاعتراف به عبر عملية قران بين بعض قيمة الثقافية ومبادئ الثقافة العربية (ونزعات الاصلاح والتوفيق في الفكر العربي الحديث مثال شاهد على ذلك). بيد أن الثقافة الحديثة المنتصرة من الخارج - في معركتها مع الثقافة العربية - تستكمل هذا الانتصار في الداخل عبر المدرسة، والصحافة، والاعلام، والجمعيات، والنوادي الفكرية، ومراكز البعثات الأجنبية... الخ. والحصيلة تعني الاختلال في علاقات القوة بين المرجعين. لا بل إن ما تبديه الثقافة المشدودة إلى ماضيها من مظاهر صعود ملحوظ ليس إلا القفى الموضوعي لإخفاق ثقافتـ «ناء» الحديثة الوافدة مع الرأسمال وغير الخارجة من أحشائنا. إنها (أي مظاهر الصعود) علامة على حركة في الحداثة قبل أن تكون علامة في التقليد. لذلك فوضع موضوع «التحرر» من السط على صعيد واحد يقفز - في رأينا - على حقائق هذا الانقلاب في علاقات القوة بين السلطتين، وعلى نمط العلاقة التي تنسجها الدولة - في العالم العربي - مع كل منهما.

- إلى هذا نضيف أن الدعوة إلى تحرير «الذات العربية» من سلطة التراث تنسى أن هذه السلطة ليست نتاج التراث، بل هي نتاجنا نحن، المدعوون - في أطروحة الأستاذ الجابري - إلى التحرر منها. فليس التراث هو الذي يصنعنا بمشيئته، بل نحن الذين نصنع سلطته فينا، إن التراث مجرد رأسمال نستطيع توظيفه في أي اتجاه شئنا وبالطريقة التي نريد. إنه (أي التراث) حقيقة عصره، يدخل مجال تداول محكوم بمجتمع محدد، ويجب - بهذا الشكل أو ذاك - على حاجات ذلك المجتمع. ولكنه حين يغادر تاريخه لا يبقى سيد نفسه، وإنما يصبح مشروطاً بمن سيحمله - وبمجتمع من سيحمله - بقضاياه وهمومه ومشكلات عصره. بل إن التراث يغدو - في هذه

الحالة - مادة تعاد كتابتها وبنائها باستمرار بإضفاء خصائص التاريخ المتغير عليها. أي أنه يتأرخن بدخوله مجالاً تداولياً مختلفاً. وهكذا إذا كتب لـ «سلطه التراث أن تستمر فينا - كما يفهم ذلك الأستاذ الجابري - فلأننا نسوغ لها ذلك، بل نحن الذين نخلقها كسلط. ولهذا فنحن نحتاط جداً من الركون إلى هذا الشطر من دعوى الأستاذ الجابري. ليس الماضي - إذن - هو المسؤول عن استمرار سلطته فينا، وإنما الحاضر هو المسؤول عن استمرار الماضي فيه.

ولكن بأي معنى نقول إن الحاضر مسؤول عن ذلك؟ هذا السؤال ينقلنا مباشرة إلى تحليل علاقة الفكر العربي الحديث بواقعه، وتحديداً بواقع اقتران نشوء المجتمع العربي الحديث دخول أوروبا العصر الكوني. وهو يخرجنا - توأ - من مجال المقاربة الابيستيمولوجية إلى سوسولوجيا الثقافة. وهو على كل حال ليس موضوع هذا النقاش الأولي المختضب.

تبقى نقطة أخيرة في مراهنات الأستاذ الجابري وهي المتعلقة بالعقلانية. فنحن لا نفيد معنى من هذه المراهنة المعقودة الولاء للعقلانية التي حكمت مشروعه، ونخاف عليها مما تعرضت له شقيقاتها من الدعوات - في العالم العربي - كالعلمانية والاشتراكية وغيرها. ولا شك في أن أعمال بعض من روح النقد المتأصلة في تفكير الجابري قد تخفف من غلواء وشطط هذا الرهان.. ولنتعظ بالآخر (اليس الآخر فينا معياراً ولنا ملاذاً؟): فما هي العقلانية في الغرب تأكل نفسها وتاكل أبنائها سلباً وإيجاباً، وتفتح أزمتهما الطريق نحو نقد شامل عنيف أو هادئ «للديانة» التي أرساها ديكارت، وكان لها اتباع ودول. وإذا كانت العقلانية هناك لا تمنع خروج مفكرين متمردين كنيثشه وفرويد وفوكو، وإذا كانت لا تستطيع أن تمنع مواطناً أمريكياً أو أوروبياً من الايمان بالسحر والشعوذة والتمايم، كما لا تمنع استمرار الموروث المسيحي (الذي يتعاضم)، بل ولا

تستطيع حتى أن تمنع رغبتها - يا للمفارقة - في أن تتماهى مع المسيحية كلما تعلق الأمر بصراع هذه مع الاسلام⁽⁷⁾.. إذا كانت لا تستطيع ذلك في عقرب دارها، فكيف لها أن تكون - بالضرورة - ايدولوجيا الخلاص في مجتمعاتنا، وكيف لنا أن نعقد لها في نصوصها وكتبنا مهرجناً خطابياً للدعاية والتبشير؟

ونختم هذا الحديث المقتضب عن كتاب الأستاذ الجابري - الذي لم نوفه حقاً كل ما يستحق من بحث وتنقيب - بالقول: إننا فعلاً أمام نص لا ككل النصوص التي تضخها آلة النشر في العالم العربي كل يوم، بل أمام نص له فضل الذهاب بإشكالية الموروث حداً جديداً: حد الشمول والتنوع الاشكالي، والخصوصية العلمية، والحذر النقدي المسؤول.. الخ. إنه كتاب ينبغي أن يقرأ كثيراً، فهو يختصر مسافات اشكالية متعددة ويفتح الباب أمام انطلاقة فكرية جادة في مقاربة الثقافة العربية الاسلامية وعلاقتها بها.

(7) يراجع هنا كتاب الأستاذ هشام جعيط: «أوروبا والاسلام»، دار الحقيقة، بيروت، ترجمه عن الفرنسية د. طلال عتريني.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تمهيد	5
الفصل الاول: إشكالية المرجع - في الأصول	7
I الخطاب النهضوي والاطر المرجعية	9
II ثنائية العروبة - الاسلام في الخطاب النهضوي:	
الأفغاني ومحاولات التركيب	52
الفصل الثاني: اشكالية المرجع - حالة المغرب	81
• اشكالية المرجع في الفضاء الفكري السلفي في المغرب	83
الفصل الثالث: نحو مرجع جديد	103
I الفكر السياسي العربي والتحديات المستقبلية	105
II «نقد العقل العربي» أو البحث عن مرجع جديد:	
قراءة في أطروحة الجابري	129